

Distribuito a cura di

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI



ESODO

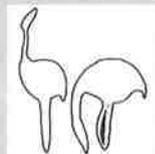
Pietas

**G. Barbeta, C. Beraldo, D. Bettella, A. Bodrato,
M. Centanni, M. Da Ponte, F. Ferrario, G. Forni,
G. Goisis, L. Meggiato, S. Natoli, C. Rubini,
A. Salzano, L. Scrivanti, T. Tosatti**



Quaderni trimestrali
N. 4 ottobre-dicembre 1996 Anno XVIII - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Pietas

Editoriale *L. Meggiato e L. Scrivanti* pag. 1

PARTE PRIMA: Pietas

Il pensiero moderno	<i>a cura della redazione</i>	pag. 4
Fuori della compassione non c'è salvezza	<i>A. Bodrato</i>	pag. 6
Il bisogno di un pensiero 'forte'	<i>S. Natoli</i>	pag. 10
Le compassioni di Dio	<i>F. Ferrario</i>	pag. 15
Ira e pietà in Gesù d Nazaret	<i>T. Tosatti</i>	pag. 18
Morte di Dio, morte dell'uomo	<i>G. Forni</i>	pag. 21
Imago pietatis	<i>M. Centanni</i>	pag. 24
Perché la ricerca continui	<i>G. Goisis</i>	pag. 27
Vocabolario	<i>L. Meggiato</i>	pag. 31

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

"Noi siamo chiesa"	<i>C. Rubini</i>	pag. 33
Don Germano Pattaro: una vita per l'ecumenismo	<i>M. Da Ponte</i>	pag. 35
Libertà femminile nella Storia	<i>D. Bettella</i>	pag. 37
Il terzo settore: le organizzazioni 'non profit'	<i>G. Barbetta</i>	pag. 40
I baby criminali	<i>C. Beraldo</i>	pag. 44

Libri e riviste

Mario Finzi (Bologna 1913 - Auschwitz 1945)	<i>A. Salzano</i>	pag. 47
---	-------------------	---------

I disegni sono tratti dal libro Saudade do Sertão, a cura di João Batista Da Cruz e Sandro Spinelli



Editoriale

Un esercizio estremamente pericoloso consiste nel cercare di dire che cosa sia la fede. Si tratta di una realtà impossibile da oggettivarsi, infatti quando diviene semplice oggetto del nostro indagare, discorrere, pensare, si affloscia come un corpo senza vita. Il cuore della fede sta nell'esperienza di un rapporto: la fede è una relazione (serena e/o tormentata), oppure è niente.

Tutti i libri delle religioni usano il linguaggio narrativo e non quello assertivo. I loro racconti trasmettono storie di esseri umani che, in forza di un 'evento', lasciano le loro precedenti situazioni esistenziali e camminano continuamente verso mete e terre nuove, che mai posseggono per sempre. La vita di tali personaggi si presenta come un ininterrotto pellegrinaggio che si conclude solo con la morte. Lo sguardo dell'osservatore/lettore di tali storie coglie solo che questi soggetti sono stati cambiati, mutati da 'qualcuno' o da 'qualcosa'. I modi, le prospettive, le forme di vita dei personaggi 'raggiunti' sono tra loro diversi e profondamente personalizzati. Sotto questo punto di vista si può affermare con sicurezza: le chiamate e i percorsi dei credenti sono assolutamente soggettivi. Questo va ribadito con chiarezza.

La fede, in quanto relazione con Dio, esige strutturalmente la relazione tra gli esseri umani e conduce i credenti a riconoscersi come popolo, assemblea, comunità. Tuttavia queste definizioni appaiono dei contenitori vuoti se noi poniamo l'attenzione non sulla *fides qua creditur* (dato esperienziale, relazionale della fede), ma sulla *fides quae creditur* (fede colta nelle sua verità, nei suoi contenuti, nei suoi paradigmi). Ci troviamo di fronte a risposte talmente divergenti da divenire inconciliabili. Ciò è segno di pluralismo o di incomunicabilità? Possono esistere enunciati qualificanti, indicatori di possibilità vitali per un incontro tra credenti, e capaci di aprire piste sapienziali di ricerca con le culture del nostro tempo?

La riflessione attorno al paradigma 'compassione' è il nostro tentativo per uscire dalle varie

forme idolatriche di Babele.

Le religioni positive o rivelate, affermando l'alterità di Dio, aprono nello stesso momento uno squarcio nei suoi riguardi; più precisamente comprendono il mondo, gli esseri umani, Dio stesso, solo a partire dal fatto che egli si china, si svela. Il mondo, l'umanità non sono estranei o indifferenti a Dio: ora con ira, ora con compassione, egli prende parte alle loro vicende facendole così diventare le sue vicende.

"Mio padre era un arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa. Gli egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione. Il Signore ci fece uscire dall'Egitto..." (Dt 26,5-9).

La compassione di Dio, che ha 'viscere' come e più di una madre per il proprio figlio, non va confusa con la pateticità; basti, al riguardo, leggere la grande e forte profezia narrata nel libro del profeta Osea.

Per i cristiani il volto del Dio compassionevole si manifesta nella figura di Gesù di Nazaret. In lui si realizza il con-patire totale e indefettibile. Il divenire uomo tra gli uomini, condividendo gioie, speranze, rifiuti, delusioni, limiti, è così radicale da fare della figura del servo (Is 53) il paradigma della stessa divinità. Ha 'compatito' con ogni essere umano la lotta forte e irata contro il male (agnello che porta il peccato del mondo), e l'interrogazione a Dio: "Perché dobbiamo patire lo spreco di vita che è la morte?". La sua compassione diviene inaudita e indicibile quando offre all'uomo la possibilità di diventare fin da ora divino. "Dio si è mostrato uomo e l'uomo è stato fatto Dio": questo grido di esultanza risuona nel preconcio pasquale della liturgia orientale.

Nessun essere umano può vivere l'esperienza di un altro, nessuno può vivere in maniera sostitutiva le vicende dell'altro: anche la persona più amata rimane sempre nella propria sofferenza



pur di fronte all'amante. In qualche modo 'sola'. Questa è la soglia invalicabile del nostro compatire. Ma in questo limite sta la possibilità di offerta e ricezione. L'io è in qualche modo fatto esistere dal tu, perché l'altro permette al soggetto di riconoscersi (attraverso il processo di differenziazione e comparazione) e di scoprire la propria 'unicità' cogliendo così il valore della relazione (io/tu, tu/io; io/altri, altri/io) come elemento costitutivo dell'io e del tu, e percependo inoltre la comune appartenenza. Pertanto il prendere parte all'avventura della condizione umana, proprio perché sta iscritto nella stessa compassione che ogni creatura rivolge a se stessa, fa intuire a ciascuno la necessità del proprio trascendersi.

La constatazione di vivere in una società fondata sulla prepotenza induce la necessità di farsi spazio con la forza e prova che ogni spazio vitale dell'uno è sottrazione di spazio vitale dell'altro. Si aprono quindi due strade: o l'accettazione supina del dato con la prospettiva del dissolvimento della convivenza; oppure l'introduzione di un elemento che tenti di spezzare il meccanismo: a colpo si ribatte con un colpo più violento. In questo caso, forse, sondare e sperimentare la possibilità della compassione può aprire percorsi sociali e politici nuovi.

Luigi Meggiato
Lucia Scrivanti

*Chiedo soltanto pietà
Non rifiutarmi, non maledirmi:
è impossibile vivere
se nessuno ci ama.*

(David Maria Turollo, *O sensi miei...*, Rizzoli, 1996)

PARTE PRIMA

Pietas



Abbiamo scelto due brani significativi del pensiero moderno, come messaggi forti e contraddittori sul tema della compassione: se da un lato (Simone Weil) essa è considerata come l'atto umano più alto - di origine divina -, dall'altro (Nietzsche) è definita il più grande ostacolo "alla conservazione della vita e al suo incremento di valore".

Il pensiero moderno

1. Il dono del pane

Non si ama la sventura perché essa costringe a vedere ciò che si ama quando si ama se stessi. E' contro natura amare uno sventurato. La sventura costringe a questo. Quando si è nella sventura, bisogna amare uno sventurato o smettere di amare se stessi.

La compassione autentica è un equivalente volontario, consentito della sventura.

La pietà naturale consiste nel soccorrere uno sventurato o per meglio riuscire a non pensare più a lui, o per godere meglio della distanza tra sé e lui. E' una forma di crudeltà che è contraria alla crudeltà propriamente detta solo per gli effetti esteriori. La clemenza di Cesare è indubbiamente tale.

La compassione consiste nel fare attenzione allo sventurato e nel trasportarsi in lui col pensiero. Allora, se egli ha fame, lo si nutre automaticamente, come si nutre se stessi quando si ha fame. Il pane che gli si dà è semplicemente l'effetto e il segno della compassione. E' allora che si riceve il ringraziamento del Cristo.

Il fatto è che, come il dono del pane è semplicemente l'effetto e il segno della compassione, così la compassione è l'effetto e il segno dell'unione d'amore con Dio. Perché la vista di uno sventurato mette in fuga ogni attenzione che non è passata attraverso il contatto con Dio.

Solo Dio può fare attenzione a uno sventurato.

(...)

Soltanto un'anima già uccisa da un autentico contatto con il Dio autentico (quand'anche, per effetto di un uso errato del linguaggio, si credesse atea) può fissare la sua attenzione sulla

sventura.

Neppure uno sventurato fa attenzione alla sventura; se il suo stato gli impedisce di fare attenzione ad altro, non fa attenzione affatto. La completa incapacità di concentrazione e di continuità è una caratteristica degli stati di estremo decadimento sociale (prostitute, pregiudicati). Questa incapacità è al tempo stesso causa ed effetto del decadimento.

La stessa incapacità di fare attenzione alla sventura che impedisce la compassione in chi vede uno sventurato impedisce la gratitudine nello sventurato soccorso. La gratitudine suppone la capacità di uscire da sé e di contemplare la propria sventura dal di fuori in tutta la sua bruttezza. E' troppo orribile. Soltanto l'amore incondizionato può forzare l'anima ad esporsi alla morte morale, e l'amore incondizionato non ha altro oggetto che il bene incondizionato, che è Dio. Per questo è del tutto certo che solo un'anima uccisa, coscientemente o no, dall'amore di Dio, può fare veramente attenzione alla sventura degli sventurati.

Simone Weil

(Quaderni, vol. IV, pagg. 228-229, Adelphi)

2. La legge dei diseredati

Il cristianesimo è detto la religione della **compassione**. La compassione si contrappone agli effetti tonici, quelli che accrescono l'energia del sentimento vitale: essa ha un effetto deprimente. Quando si compatisce si perde forza. Col compatire la perdita di energia, che già di per sé il dolore arreca alla vita, si accresce e si



moltiplica. Il soffrire stesso diventa, attraverso il compatire, contagioso; in certi casi si può giungere ad una perdita complessiva di vita e di energia vitale assurda in proporzione al *quantum* della causa (- è il caso della morte del Nazareno). Questa è la

prima considerazione; ma ve n'è un'altra più importante. Posto che si misuri la compassione in base al valore delle reazioni che essa suole suscitare, appare in una luce ancora e assai più chiara il carattere deleterio di essa in ordine alla vita. La compassione intralcia totalmente la legge dell'evoluzione, che è legge della **selezione**. Essa conserva ciò che è maturo per la fine, oppone resistenza a vantaggio dei diseredati e dei condannati dalla vita, essa conferisce alla vita stessa, attraverso l'abbondanza di malriusciti di ogni specie che conserva in vita, un aspetto grigio e precario. Hanno osato chiamare virtù la compassione (- in ogni morale aristocratica è tenuta per debolezza -); sono andati oltre, hanno fatto di essa **la** virtù, substrato e origine di ogni virtù - questo però, cosa che non dobbiamo mai perdere di vista, dal punto di vista di una filosofia che era nihilista, che sulla propria insegna recava scritta la **negazione della vita**.

Schopenhauer era nel suo diritto allorché affermava che per mezzo della compassione la vita viene negata, resa **più degna di negazione**, - compatire è la praxis del nihilismo. E' il caso di ripeterlo: questo istinto deprimente e contagioso ostacola quegli istinti che tendono alla conservazione della vita ed al suo incremento di valore: sia come **moltiplicatore** della miseria,

che come **conservatore** d'ogni miserabile, esso è uno strumento primario per l'accrescimento della *décadence* - la compassione induce al nulla!... Uno non dice il "nulla": dice invece "al là"; oppure "Dio"; oppure "la vera vita"; o nirvana, redenzione, beatitudine... Questa inno-

cente retorica, del regno dell'idiosincrasia morale religiosa, appare subito **assai meno innocente**, appena ci si rende conto di **quale** inclinazione qui si celi sotto il mantello di sublimi parole: una tendenza **antivitale**.

Schopenhauer era ostile alla vita: **per questo** la compassione divenne per lui virtù. Aristotele, com'è noto, vedeva nella compassione una condizione morbosa e pericolosa della quale uno farebbe bene a liberarsi di quando in quando con un purgativo: egli intende la tragedia come una purga. Dal punto di vista dell'istinto vitale si dovrebbe in effetti

cercare un mezzo per vibrare una stoccata ad un tale pericoloso e morboso accumulo di compassione quale è quello rappresentato dal caso Schopenhauer (e purtroppo anche da tutta la nostra *décadence* letteraria e artistica da San Pietroburgo a Parigi, da Tolstoj a Wagner): affinché **scoppi**... Nulla è più malsano, in mezzo alla nostra malsana modernità, che la compassione cristiana. Esser medico **qui, qui** essere inesorabile, **qui** affondare il coltello - questo tocca a **noi**, questo è il **nostro** modo d'a nare gli uomini, è così che **noi** siamo filosofi, noi Iperborei!...

Friedrich Nietzsche
(L'Anticristo, par. 7)





Nella Bibbia, accanto a pagine in cui si esprime lo stupore per il silenzio di Dio di fronte alla sofferenza del giusto, ci sono pagine in cui le lacrime dell'uomo sembrano diventare le lacrime di Dio. Secondo l'autore, biblista e scrittore, si deve ripensare profondamente la teologia cristiana, alla luce di quanto diceva Sergio Quinzio: "... è venuto il momento di credere veramente fino in fondo nella morte del Signore, ... di amarlo anche se non potesse mai più salvarci...".

Fuori della compassione non c'è salvezza

*"Ecco la dimora di Dio con gli uomini.
Egli abiterà tra loro.
Essi saranno suo popolo
ed egli sarà il 'Dio-con-loro'.
E tergerà ogni lacrima dai loro occhi,
non ci sarà più morte,
né lutto, né lamento, né affanno,
perché le cose di prima sono passate."
(Ap 21,3-4)*

Così si apre il penultimo capitolo dell'**Apocalisse**, dedicato alla realizzazione della Gerusalemme celeste, vertice e compimento della promessa escatologica, ultimo evento della rivelazione cosmica e storica di Dio, confine estremo della cristiana speranza di salvezza.

E' un passo particolarmente caro a Sergio Quinzio, che proprio commentando questo distillato di immagini profetiche chiudeva il suo densissimo **Commento alla Bibbia** (Milano 1991, p. 820) e, in più di un'occasione, su di esso e sui suoi paralleli tornava per sottolineare la povertà della salvezza finale, fondata non sulla forza ma sulla pietà di Dio, non sull'onnipotenza ma sulla condivisione, attraverso la croce, delle sofferenze e delle angosce dei giusti (**Dalla gola del leone**, Milano 1980, p. 168).

Si tratta, d'altra parte, di un passo esemplare del percorso compiuto dalla riflessione biblica sul tema dell'agire salvifico di Dio e sui modi in cui l'uomo può ad esso aderire. Quanto insegna non sta, infatti, racchiuso solo nel concentrato di versetti profetici che lo costituiscono, ma anche in tutto ciò che l'operazione di sintesi e di selezione ha da ciascuno di essi lasciato cadere, come "*cose di prima, ormai passate*", vale a dire nella

cancellazione delle parole di minaccia, di esortazione, di esaltazione della potenza divina che, insieme ai frammenti citati, costituivano il messaggio dei detti originari e, per altro verso, di quasi tutta l'**Apocalisse**.

Sunt lacrimae Dei

Non è senza significato che un testo così ricco di immagini conflittuali e catastrofiche, come l'ultimo libro della Bibbia, fondamentalmente costruito sul tema della battaglia decisiva tra Dio e il male, concluda con una serie di detti oracolari che hanno al loro centro l'intronizzazione dell'Agnello e l'assenza di ogni "*maledizione*" (22,3), vale a dire l'esaltazione della funzione salvifica della croce e la manifestazione definitiva della misericordia di Dio.

E' il segno evidente che tra le immagini, che nella tradizione biblica presentavano la volontà salvifica di Dio come un complesso bilanciarsi di potenza, giustizia e misericordia, sempre più si affermano quelle legate alla *pazienza del Servo sofferente* rispetto a quelle che esaltano il "*braccio forte*" dell'**Esodo**. Né il cammino si ferma qui.

Se è vero, infatti, che la riflessione ebraico-cristiana su Dio e sulla possibilità di salvezza dell'uomo non si articola a partire dal confronto con la natura e col cosmo ma dallo scontro con la storia, e che i temi del "*braccio forte*" e del *Servo sofferente* sono nati da due esperienze di servitù e di liberazione storicamente e culturalmente irriducibili, è anche vero che il bagaglio d'immagini che nella Bibbia tratta questo tema è ben più ricco e che esso non si può, per principio, chiudere con l'esperienza del primo secolo



cristiano, ma oltre esso continua, fino almeno a che nella storia sopravvive l'attesa biblica di salvezza con la spiritualità ad essa connessa.

Ecco perché è teologicamente, e forse anche esegeticamente, consentito accostare la classica confessione di fede di **Deuteronomio** (26,5-9) con la pagina conclusiva del IV capitolo de **La notte** di Elie Wiesel (Firenze 1980, pp. 66-67). Ecco perché è lecito porre a confronto l'esaltazione della misericordia di Dio che, ascoltato il grido del Suo popolo, vista la sua miseria e la sua oppressione, interviene a liberarlo "con mano potente e braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi", col Suo silenzio di fronte ai martiri della *Shoa*, con la Sua inconcepibile passività di fronte alla sofferenza senza misura dell'innocente.

"- Dov'è il Buon Dio? Dov'è? - domandò qualcuno dietro di me ... e io sentivo in me una voce che gli rispondeva - Eccolo: è appeso lì, a quella forca".

L'opera di Wiesel è ormai notissima e ben conosciute sono anche le sue riflessioni sulla difficoltà e sulla necessità di pensare Dio dopo Auschwitz, ferito da Auschwitz; ma può ancora essere utile ricordare che la sua voce non suona sola oggi, proprio come non sarebbe suonata del tutto isolata ieri e ierlaltro.

Abacuc precorre Wiesel e lo ammaestra nella denuncia del grido inascoltato della violenza senza soccorso, dell'iniquità lasciata trionfare senza rimedio: le **Lamentazioni** gli offrono mille spunti sul pianto inconsolabile delle vittime e si spingono fino a farci sentire che le loro lacrime possono diventare le lacrime di Dio, che il loro lamento può trasformarsi nel Suo lamento; cosa non inconcepibile se già Osea, Isaia e Geremia Lo sentivano "commosso fino alle viscere" per le sventure del Suo popolo. Giobbe e Qoelet fanno volentieri eco alle bestemmie di Wiesel sull'assenza e sul silenzio di Dio di fronte al dolore dell'uomo; mentre Marco e Matteo non lo lasciano solo neppure a proposito del Dio appeso alla forca.

"*Sunt lacrimae rerum*", ci sono le lacrime delle cose, cantate da Lucrezio, e ci sono le lacrime di Dio, che nessuna teologia osa veramente affrontare, perché è bene che Dio abbia il cuore sereno, il ciglio asciutto e le mani libere per asciugare gli occhi degli uomini e perché un Dio piangente è insopportabilmente kitsch.

Rivelazione, incarnazione, kenosi

Non possiamo pensare, senza un fremito di orrore estetico che la dice lunga sul valore kenotico dell'Orto degli Ulivi, le lacrime di Dio; ma possiamo pensare il dolore di Dio e persino la Sua morte. Possiamo addirittura farne un tema di speculazione filosofica e teologica, che sapientemente gioca sulla possibilità di essere trattato come rivelazione della tragedia insita nell'essere divino o come manifestazione storica del destino culturale del concetto di 'Dio'.

Non mi interessa qui distinguere tra i due possibili sviluppi tematici e neppure sottolineare le affascinanti connessioni. Mi piace evidenziare il fatto che essi hanno potuto, anzi hanno dovuto, emergere alla coscienza ed essere pensati come teologicamente e spiritualmente fondamentali. Mi preme ricordare che essi non sono nati essenzialmente come risultato di una complessa attività speculativa ma come frutto di un'esperienza storica e culturale, esattamente analoga, anche se di segno opposto, a quella dell'**Esodo**. Mi pare giusto sottolineare che, come espressione della consumazione storica dell'attesa della salvezza e come denuncia dell'ineludibile constatazione dell'impotenza di Dio nella storia, oltre che della Sua inutilità nella natura, essi non si sono tradotti in uno stimolo alla cancellazione del discorso su Dio ma in un pressante invito al rinnovamento della fede e della sua enunciazione teologica.

"Ha raggiunto ai giorni nostri - ha scritto Dietrich Bonhoeffer dal carcere nell'estate del 1944 - una certa compiutezza il movimento iniziatosi verso il XIII secolo ..., che aveva come obiettivo l'autonomia dell'uomo ... (il quale) ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere all'ipotesi di lavoro: Dio." (**Resistenza e resa**, Milano 1969, p. 245). "Dio come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica è eliminato e superato; ma anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa... E non possiamo essere onesti senza ricomoscere che dobbiamo vivere nel mondo, *etsi deus non daretur*... La conquista della maggiore età ci porta dunque a un vero riconoscimento della nostra situazione davanti a Dio. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34)... Dio si



lascia scacciare dal mondo, sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e così, soltanto così, rimane con noi e ci aiuta. Mt 8,17 è chiarissimo: Cristo non ci aiuta in virtù della sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza." (ivi, p. 264-265).

La voce di Bonhoeffer si unisce alla voce di Wiesel, e con l'una e con l'altra s'intonano quelle di Jonas e di Neher. "Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprendibile" (Il concetto di Dio dopo Auschwitz, Genova 1987, p. 34). "Auschwitz è, infatti, un fallimento bruto, la pura e semplice derelizione, ... un fallimento la cui assoluta asprezza è sottolineata da ciò che esso ebbe di universale" (Il silenzio di Dio, Genova 1983, p. 153).

E', dunque, decisivo il fatto che negli stessi anni, dall'altra parte del mondo, in una coscienza cristiana, formatasi in tutt'altra cultura ma uscita da un'analogia esperienza di catastrofe, sia potuta nascere, come risposta ad Hiroshima e Nagasaki, una profonda e commossa riflessione sull'amore sofferente come "cuore profondo dell'essere trinitario di Dio", come "essenza del divino" (K. Kitamori, Teologia del dolore di Dio, Brescia 1982, I ediz. giapponese 1958).

Ecco perché Quinzio può scrivere: "Dopo duemila anni che tace, è venuto il momento di credere veramente fino in fondo nella morte del Signore, cioè nell'umiliazione della sua potenza, di amarlo anche se non potesse mai più salvarci: il momento non più di adorarlo per la sua potenza ma di amarlo per la sua umiliata e impotente pietà." (Dalla gola del leone, p. 39).

D'altra parte, in quale mai altro modo potremmo noi oggi comprendere i temi biblici della rivelazione come elezione storica di un popolo di schiavi, come identificazione del destino di Dio col destino di Israele, come incarnazione e come kenosi, "fino alla morte e alla morte di croce" (Fil 2,6), se non ipotizzando un atto sovrano di "autoalienazione" (Jonas) con cui Dio pone un limite alla propria infinita potenza per consentire all'altro d'esistere, per farsi da assoluto relativo, per condividere con lui la propria libertà e la propria vita, vale a dire per amare, soffrire e morire come tutti coloro che amano, soffrono e muoiono e, così, attraverso la comune compassione, salvarli e salvarsi? Come possiamo pensa-

re cristologicamente Dio, dopo Auschwitz ed Hiroshima, con il perpetuarsi della loro eco nelle stragi che quotidianamente accompagnano la nostra vita, senza rinunciare a pensarLo metafisicamente per concepirLo fenomenicamente ed esistenzialmente? Senza abbandonare la teologia dell'Essere in sè, per fare nostra la teologia della compagnia con l'esserci finito e contingente: la teologia dell'essere per l'altro?

Memoria ferita

Non ci si inganni. Tutto questo comporta certo un ripensamento profondo della concezione teologica tradizionale del cristianesimo e sicuramente comporta anche un dialogo più attento con le forme della cultura post-nietzschiana e post-heideggeriana, ma non ci obbliga a pensare l'amore paziente di Dio in chiave di 'debolismo', il divino rifiuto del dominio in termini di sottomissione alle forze che guidano la storia, l'esperienza della croce come la pura e semplice resa alla deriva della nihilizzazione della vita.

L'impotenza di Dio è da sempre in frontale conflitto con le potenze del mondo e la Sua compassione con la mondana mancanza di misericordia, come ci testimonia uno dei più vigorosi passi del Vangelo di Matteo (25,21-46), allorché fonda il finale Giudizio di salvezza non su atti di potenza umana o divina, né su particolari legami religiosi col sacro e col trascendente, ma sulla partecipazione alle sofferenze e ai bisogni dei compagni di strada e proprio in costoro e nella loro povertà pone il sigillo teofanico della cristicità, a tutti nascosto, ma da tutti servito o rifiutato, in modo decisivo, col metro della maggiore o minore capacità di compassione.

Extra misericordiam nulla salus (fuori della misericordia non c'è salvezza), ma anche la misericordia come ricordo, come ferita incisa dalla passione sul corpo dell'Agnello, come traccia lasciata dalle fatiche e dalle tragedie della natura e della storia nella memoria di Dio. Infatti

*Non sarà
l'inizio, nuovo, delle cose
altro dal primo.*

Egli chiamerà



ancora
 al chiarore dell'essere
 e cieli e terre
 e mari e venti
 e sarde guizzanti
 e azzurre
 ali di folaghe
 e nomi di uomo
 uniti
 a nomi di donna,
 freschi
 d'inattesa rugiada.

Li chiamerà
 alla luce dalle tenebre
 e dal nulla,
 irrigando i deserti
 della morte e del tempo,
 con l'acqua
 che sgorga
 viva
 dalla memoria
 ferita.

Aldo Bodrato





Abbiamo intervistato Salvatore Natoli, docente di Filosofia presso l'Università di Milano, sul significato laico del termine compassione. Riportiamo qui una sintesi non rivista dal nostro interlocutore. L'uomo moderno deve superare ogni illusione di progresso illimitato, ogni pretesa di possesso egoistico nei confronti dell'altro e della stessa natura, rilanciando "i concetti di pietà, di rispetto, del senso della finitudine", portandosi "all'altezza della propria morte", al fine di non andare incontro a problemi troppo elevati per poter trovare risposta.

Il bisogno di un pensiero 'forte'

Domanda: In genere i termini 'misericordia', 'compassione' vengono espressi dal linguaggio religioso; li si possono utilizzare laicamente? Possono diventare un elemento fondante la convivenza civile?

Risposta: Credo sia indispensabile distinguere tra i significati di due termini che normalmente si ritengono intercambiabili: la *benevolenza* e la *misericordia*. A metà strada tra i due, il termine *compassione*. Prendiamo in esame, innanzitutto, la benevolenza.

Già nel mondo anglosassone, accanto alla dimensione dell'aggressività, si sviluppa l'idea della benevolenza, per la quale l'uomo non è solo nemico. Il riconoscimento della propria precarietà fa scattare il 'bisogno dell'altro'. Certo, questa disposizione di benevolenza verso gli altri è solo una forma sofisticata di egoismo, dal momento che essa emerge da una sorta di identificazione con la situazione dell'altro, da un sentire, ad esempio, che la sofferenza dell'altro potrebbe essere la propria. Si aiuta perché si vorrebbe essere aiutati in analoghe circostanze. Insomma è solo per un gioco anticipato della sorte che si tende a soccorrere l'altro. E allora più è disagiata la situazione dell'altro, e più ci si identifica con lui; più non ci piace quella situazione, e più ci identifichiamo con lui.

Ma non sempre accade questo. A volte la sofferenza fa paura - specie quando è particolarmente pesante - ed allora ci può essere una identificazione generica che tuttavia non sbocca nell'aiuto ma nella fuga. In questo caso, poiché l'immedesimazione avviene per proiezione, si sente benevolenza ma il risultato è la fuga, non il dono: l'iden-

tificazione si attua per sottrazione.

Su questo, Schmitt faceva delle riflessioni interessanti: la dinamica di simpatia - secondo le sue espressioni - diviene meno interessante se la condizione dell'altro è *off limits*, cioè se ha successo. In questo caso, tanto più mi identifico con la condizione dell'altro perché buona, tanto meno mi identifico con lui che riconosco come mio competitore. La dinamica di aggressività e quella di benevolenza stanno insieme. Mi posso, cioè, identificare nell'altro perché potrei aver bisogno anch'io di aiuto, oppure perché - all'opposto - aspiro alla posizione felice dell'altro che, in tal modo, mi è di ostacolo: in ambedue i casi si tratta di una forma di egoismo.

Domanda: Ma la *pietas* pagana sembra avesse anche la caratteristica del dono...

Risposta: Certo, la *pietas* pagana, ma anche quella buddista: in una visione di continuità della natura, arrivavano al rispetto degli stessi animali. Come, infatti, nella natura c'è una catena aggressiva - la catena alimentare -, esiste anche una catena ecologica, cioè una direzione collaborativa; altrimenti tutta la natura andrebbe distrutta. E quanto nella natura avviene in modo definalizzato e su lunghi periodi, nell'uomo può diventare un rapporto di benevolenza continua in quanto, di fronte all'imponderabile e al senso universale della precarietà, è bene che gli uomini realizzino questa catena che migliora tutti, questa comune pietà, questa grande solidarietà che si caratterizza poi religiosamente, nella religione antica, appunto, pagana (il *pious* Enea che prende il padre sulle spalle...).



Pietà vuol dire senso di rispetto per le cose. Per usare una formula buona, tutto è divino - non c'è Dio, ma tutto è divino, tutto è degno di devozione, di attenzione: la pietra, la pianta, il fiore, l'uomo. Probabilmente noi abbiamo perso questo senso della divinità delle cose, questa sacralità naturale. Forse il monoteismo ha avuto il vantaggio di distruggere l'animismo, la superstizione, ma ha allontanato Dio dall'uomo. Dio è diventato l'altro dal mondo, dall'uomo, è diventato il creatore, mentre nella concezione pagana tutto è divino, siamo cose divine e pertanto dovremmo vivere in una condizione di reciproco rispetto. Questo è il punto di vista laico: se tutto è divino, tutto va valorizzato senza più bisogno di Dio, nel senso che ogni determinazione necessita della cura. In questa dimensione non possiamo pertanto parlare di egoismo, ma di miglioramento delle condizioni generali della vita del mondo, dell'essere. Molte culture ecologiche, quelle meno gridate, hanno al fondo questo senso del rispetto.

Domanda: Legando la benevolenza all'egoismo lei, dunque, ne dà una connotazione negativa.

Risposta: Non direi: lascio la parola nella sua ambiguità, nel senso che se nella proiezione che io ho nei confronti della sofferenza altrui coltivo un mio interesse, purtuttavia di fatto, se non fuggo, aiuto. E l'effetto del mio sofisticato egoismo è positivo, benefico. Altra cosa è l'egoismo selvaggio - negativo davvero -, fondato sul delirio di onnipotenza. Ma in quel caso, si badi bene, mai ci si identifica con la situazione dell'altro, perché non si immagina la condizione dell'altro per sé, casomai scatta la dinamica opposta (è questo l'egoismo puro): io sottraggo all'altro per garantirmi. La logica dell'egoismo puro non parte mai dalla considerazione: "Anch'io potrei trovarmi in quella condizione", ma dalla considerazione opposta: "Proprio perché potrei trovarmi in quella condizione, allora mi arricchisco, mi rafforzo, ecc., in modo tale da potermi difendere da solo in caso di necessità e di sofferenza". Questo è l'egoismo in senso stretto: esisto solo io.

Domanda: Ma nella compassione c'è il superamento di ogni atteggiamento di egoismo, e la

piena disponibilità verso l'altro.

Risposta: La dimensione della religione naturale già fa emergere il concetto della compassione, che sta a metà strada tra la benevolenza e la misericordia. Mi spiego: nel sentimento della comune fragilità non bisogna tener conto semplicemente del fatto che noi siamo esposti a eventi naturali, a malattie, a incidenti, a disgrazie (il cosiddetto 'male oggettivo'), ma possiamo anche sbagliare, spinti dalla nostra passione e dal nostro interesse. Qui appare la dimensione della misericordia.

La misericordia suppone un gesto di perdono, suppone che a fronte della resistenza e del male volontario non scatti solamente la punizione. Consiste nel cercare di non restituire il male col male, nella convinzione che restituendo il male col male si rafforza la spirale della barbarie e la sua logica. Qui sta l'intelligenza cristiana del perdono, che non è così paradossale anche se poi è difficile metterla in pratica.

Ma qual è l'essenza del perdono? E' quella di riconoscere che, in fondo, nessun uomo può rivendicare giustizia, nessun uomo è nella pienezza della giustizia: verosimilmente, a diverso titolo, tutti hanno qualcosa da farsi perdonare, tutti dovrebbero sentirsi colpevoli. Deriva da tale convinzione il bisogno di venirsi incontro nel reciproco perdono, restituendo a Dio la giustizia, poiché solo lui è giusto. Gesù è l'agnello *qui tollit peccata mundi*, "tollit" non nel senso che egli cancelli i peccati (si tratta di una lettura banale poiché Gesù non è Batman), ma nel senso che egli se li prende addosso, diventa il male, impedendo così al male di rimbalzare nel mondo. Se tutti prendessero su di sé il male - senza restituirlo - allora si restituirebbe solo la misericordia.

La misericordia dunque è la comprensione dell'errore e quindi è legata al peccato. Io non voglio entrare nella ragione teologica del peccato ma, dal punto di vista semplicemente laico, gli uomini sbagliano e ci si deve di conseguenza chiedere quale possa essere il modo migliore, il modo più alto, per sanare l'errore. Sembra che il modo migliore consista nella comprensione e nell'aiuto verso la persona che ha sbagliato, confidando nell'atteggiamento della conversione.

Domanda: Ma il tema della conversione non



è una categoria etico/teologica del cristianesimo? E' possibile una sua interpretazione laica?

Risposta: Certo che si tratta di una categoria cristiana: lo stesso senso cristiano della misericordia non sarebbe comprensibile al di fuori della conversione. Il cuore duro, il 'cuore di pietra' non accetta lui la misericordia - non è che Dio non gliela dia - perché, non potendosi convertire, non può migliorarsi e quindi su di lui la misericordia non ha effetto. E la punizione del penitente all'interno della chiesa entra nella dinamica della conversione come gesto penitenziale: non limitazione istituzionale della libertà, ma libera accettazione di riparare, in un certo senso, al male fatto.

Altra cosa è il livello 'civile', laddove, ad esempio, la punizione ha un significato pedagogico accanto al significato di limitazione del male perché il male va bloccato e l'atto (il diritto non può entrare nell'intenzione) va dichiarato colpevole attraverso un giudizio giuridico. Ciò è funzionale al bene comune, salvaguarda la pace. Ma nessuna società può migliorare la mentalità della gente attraverso le dinamiche coercitive: la repressione è certamente necessaria, anche perché gli insuccessi del male sviluppano le intenzioni di bene, ma non è in grado di stabilire la sanità sociale, basata sul senso laico della misericordia.

Il modo più alto perché il male sia alleggerito è che chi agisce male comprenda il suo errore. Il rapporto reciproco della misericordia è quello del miglioramento e, in questo senso, c'è una dimensione laica della misericordia: la filantropia, secondo quella che vorrei chiamare un'andatura neo-pagana. E se è vero che il cristianesimo è stato storicamente importante, forse decisivo, probabilmente non è essenziale il Dio cristiano perché emergano queste cose. Però è un fatto che, nella consumazione storica del cristianesimo, questo modello può essere assunto in termini di misericordia naturale. Allora il farsi carico delle colpe, il restituire la giustizia a Dio e - se Dio non c'è - supporre la giustizia come un ideale staccato da noi e mai perfettamente compiuto, tutto ciò sviluppa una dinamica di miglioramento.

Misericordia, dunque, come gesto di libertà, come dono, atto gratuito, generosità creativa, capace cioè di creare ciò che non è calcolabile, avviando un'apertura per cui si accresce il bene, di-

versamente dalla mentalità economicista del *do ut des*, che non realizza mai qualcosa di nuovo, non apre orizzonti, non rischia mai. Forse gli uomini sono troppo poco liberi, legati alla *routine*, ad un egoismo non per onnipotenza ma per pigrizia (che è poi il più diffuso egoismo). Si tratta di un egoismo difensivo che, nei momenti estremi, comincia a diventare aggressivo. Si pensi al problema degli extracomunitari: quando il tuo spazio diviene più stretto allora aggredisci l'altro.

Domanda: La cultura moderna è ancora fortemente in debito nei confronti del pensiero di Nietzsche, che parla di volontà di potenza più che di misericordia. Ciò che lei afferma è perfettamente in sintonia con la tesi che sostiene questo numero della rivista, ma si tratta del pensiero di Natoli, oppure di una sensibilità che sta crescendo?

Risposta: Allo stato attuale riconosco che si tratta di un mio pensiero, che tuttavia non è distaccato dalla realtà. Il delirio di onnipotenza, la manipolazione infinita, l'idea che dalla terra sia possibile estrarre eternamente e che il progresso sia illimitato, tutto ciò genera controfinalità. Sta crescendo la coscienza che il modo migliore per progredire è quello di tener conto della propria finitezza, combinando insieme gli esiti positivi con l'attenzione a non provocare eccessive controfinalità. Questo la scienza moderna non ce lo ha dato, perché, mentre era in crescita, la natura appariva molto più forte di lei. Oggi l'eccessivo accrescimento della tecnica ha creato disordini: essa deve riconciliarsi con la natura, e cioè violarla ma all'interno della sua economicità, attraverso una sorta di autolimitazione che fa i conti con il senso della finitezza.

In genere, però, pur nella condivisione di tale ragionamento, capita che si scatena la logica degli interessi e dell'egoismo. Di qui la necessità di rilanciare i concetti di pietà, di rispetto, del senso della finitudine (che significa - in ultima analisi - portarsi all'altezza della propria morte). Ma non è facile portarsi all'altezza della propria morte, capire che qualcosa non può essere raggiunto perché le nostre forze sono limitate. In genere, di fronte ai fallimenti (persino a quelli personali, di coppia...) rovesciamo le colpe sull'altro più che ri-



conoscere il nostro limite. Non si accetta la propria morte o non si accetta che qualcosa finisce perché finisce.

Nietzsche ha ragione quando parla di volontà di potenza che significa anche riconoscere che ogni ente che esiste, esiste perché ha l'energia ad esistere. Ed è innegabile: ciò che esiste è la sua potenza, e negarlo vuol dire annichilare l'esistenza, perché ciò che non ha potenza non esiste. Altra cosa è il delirio di onnipotenza.

In Nietzsche bisogna distinguere tra una dimensione diagnostica e una dimensione valoriale. Dal punto di vista diagnostico egli guarda in faccia la volontà di potenza, che è implacabile, e invita a metterla a nudo il più possibile. Distrugge così la falsa coscienza, la compassione come pietismo o come un gesto che, sotto ipocrita forma di bontà e di santità, maschera la volontà di potenza. Nietzsche esamina i sistemi subdoli per esercitare tale volontà e accusa il cristianesimo di aver usato il dolore degli altri come strumento per dominarli, di aver usato il senso di colpa per imprigionarli, manipolando le coscienze. Certo la storia del cristianesimo è, per molti versi, anticristologica.

Dal punto di vista valoriale, invece, Nietzsche afferma che attraverso la volontà di potenza si seleziona la specie. Però il suo pensiero è complesso avendo diversi registri: se per un verso il libero esercizio di potenza è ciò per cui vive quanto deve vivere e muore quanto deve morire, per un altro verso viene ammesso che non tutto ciò che finisce è degno di finire. E questo è affermato, ad esempio, dell'aristocrazia. Allora non è la volontà di potenza, come prassi vincente, che conta, ma esiste anche un diverso modo di concepire la potenza, come realizzazione della forma. Cosa vede lui nell'ideale aristocratico? Un modo attraverso il quale l'uomo diventa legge a se stesso, organizza la sua forza. A questo punto la volontà di potenza non è più la potenza effettuale che vince, ma diventa la potenza organizzata che si trasforma in perfezione di forma che, paradossalmente, ha perduto storicamente.

Ma facciamo un passo in avanti: a partire da questo, come costruire un soggetto capace di virtù in senso adeguato? Ribadisco che solo essendo all'altezza della propria morte, solo governando la propria finitudine si può essere virtuosi

nel senso originario che alla parola *aretè* davano i greci: l'abilità a plasmare il proprio desiderio, a dare forma alla potenza. A volte noi siamo distrutti dalla nostra stessa potenza, perché c'è una dinamica di fondo per la quale noi siamo una quantità finita di potenza, però non sappiamo quanta potenza siamo: siamo sempre un enigma rispetto a noi stessi, dobbiamo costantemente adeguarci, darci costantemente forma, nella consapevolezza però che qualunque sia il grado della nostra potenza, siamo sempre potenza finita. Questa è la virtù.

Domanda: Sembra che ciò che guida oggi la società sia la tecnica, quasi nuovo dio. Bisognerebbe che la filosofia riprendesse il suo ruolo in modo che la tecnica rimanesse dentro il proprio ambito...

Risposta: Oggi siamo in una soglia, in una frontiera. Ci si rende conto che la tecnica sta sviluppando controfinalità pericolose. Ma è stato detto che laddove massimo è il pericolo, lì è la salvezza. Allora è a partire dalla frontiera delle controfinalità che noi abbiamo l'opportunità di ripensare alla tecnica. Mentre non condanno i demonizzatori della tecnica - a volte ingenui celebratori del pensiero arcaico, a volte personaggi in malafede che facendo leva sulle controfinalità tentano di costituirsi come nuovi 'guru', nuovi sacerdoti -, credo sia necessario ripensare la tecnica non più come progresso onnipotente, ma partendo dall'etica della finitezza. Avete notato che ormai non si discute più sui successi, ma piuttosto sui dilemmi della tecnica? Oggi il cuore del dibattito è proprio attorno ai dilemmi della tecnica.

Domanda: Ci diceva un giorno E. Severino che l'unico limite che può essere pensato in rapporto alla tecnica è il fatto che la tecnica non si può limitare.

Risposta: In effetti pensavo all'autolimitazione della tecnica. Esistono negli uomini, nella specie, degli interrogativi che possono trovare nella tecnica una risoluzione, ma oggi la tecnica stessa crea problemi, e non può essere il punto di vista umanistico che la limita - esso è impotente -, è la



stessa tecnica che si limita perché genera dilemmi. In una società tecnologica, più cresce la tecnica e più crescono i dilemmi e conseguentemente si radicalizza l'istanza della *finitud*. A questo punto, allora, il problema non è filosofico, ma 'politico' perché è il sistema degli interessi che occulta o minimizza i dilemmi che nascono dalla tecnica. In realtà ci troviamo di fronte a un tasso di problematizzazioni elevatissimo, troppo elevato. E' perciò necessario trovare le modalità e le forme per selezionare, delimitare: inevitabilmente ci dovranno essere dei blocchi.

Io sono critico nei confronti di quanti ritengono 'debole' il pensiero della nostra filosofia. Si afferma che il passato, a differenza della cultura contemporanea, esprimeva un pensiero forte.

Credo che il pensiero passato, invece, era debole e ingenuo, mentre quello moderno è forte perché all'altezza della complessità. Nel mondo antico si poteva essere deboli - e infatti gli uomini erano

succubi di un'obbedienza non come virtù ma segno di debolezza - oggi gli individui e i gruppi devono essere forti perché devono simulare situazioni di chiusura in spazi di imponderabilità. Il passaggio non è quindi da pensiero forte a pensiero debole, ma da pensiero ingenuo a pensiero complesso, che esige grandi selezioni.

Domanda: Si potrebbe, in qualche modo, riproporre oggi in termini laici il tema paolino del 'corpo mistico', per rilanciare il senso dell'appartenenza e della responsabilità?

Risposta: Dopo i totalitarismi mi fanno molta paura le immagini di organicismo corporeo. Io amerei di più l'idea di un'umanità pellegrina: il tema dell'esodo. A me piace il deserto. Nel mio ultimo libro, sul nuovo paganesimo, penso al deserto non come luogo di di-



spolazione, ma come lo stato abituale di noi pellegrini, sempre in cammino: dobbiamo mettere sempre le tende per via e aprirci il deserto con la nostra azione.

Salvatore Natoli
(intervista a cura di G. Manziaga e L. Meggiato)



Il Nuovo Testamento presenta la fede come l'esperienza dell'incontro dell'uomo con Gesù, "decisiva della vita, nel senso che determina in maniera complessiva e totale il rapporto con Dio e con gli altri". L'autore, biblista della chiesa evangelica, insistendo su questo dato, conclude che il Dio cristiano non può essere che compassionevole, poiché "la prassi e la parola del Gesù terreno, visto alla luce della croce/resurrezione, sono parabola di Dio".

Le compassioni di Dio

1. Una nozione problematica. E' noto che, nel contesto postmoderno, la nozione stessa di 'rivelazione' è impopolare, perché avvertita come autoritaria, sia dal punto di vista teoretico, che da quello etico. Nella misura in cui il postmoderno è effettivamente 'post-' (e non semplicemente 'anti-' o 'pre-'), esso recepisce l'allergia illuministica nei confronti delle cosiddette 'religioni positive': la legittimità culturale di queste ultime è riconosciuta solo a patto che esse rinuncino a rivendicare la propria esclusività. Questo però equivale a dire che, in ultima analisi, le religioni possono essere recuperate solo come manifestazioni storico-culturali diverse di un'unica religiosità universale; quest'ultima, a sua volta, costituirebbe una delle possibili interpretazioni della realtà disponibili sul mercato. La pretesa esclusiva delle religioni, oltre a non potersi legittimare criticamente, è anche ritenuta pericolosa, generatrice di intolleranza, portatrice (come minimo) del germe dell'integralismo, corrispondente, insomma, a una visione tirannica di Dio. Tali tesi vengono in genere documentate mediante esempi, tratti dalla storia e dall'attualità. Non si tratta, a ben vedere, di un punto di vista originale: esso riprende la struttura di molta polemica pagana (Celso!) contro la giovane chiesa. Semmai, l'originalità del postmoderno risiede nel fatto che la messa in discussione dell'idea di verità (sostanzialmente aristotelica), di cui l'Occidente ha vissuto finora, esce da cerchie elitarie per raggiungere, in forme più o meno precise, il senso comune.

L'orizzonte qui evocato non è estraneo alla riflessione cristiana: la teologia 'pluralistica' delle religioni, ad esempio, intende assumerlo positivamente, e ripensare al suo interno la fede in Gesù e il significato dell'idea di rivelazione. Queste note, invece, prescindono da un interesse generale per

la nozione di 'religione rivelata' o 'positiva', intesa come genere, all'interno del quale il cristianesimo costituirebbe una specie. Piuttosto, esse partono da una riflessione sull'esperienza biblica di rivelazione, per poi chiedersi se e come essa possa contribuire all'attuale discussione.

2. Un incontro. Il rapporto con Gesù, come con chiunque altro, nasce da un incontro: in questo caso si tratta dell'incontro con una parola che si riferisce, in un modo o nell'altro, a lui. Non è detto che sia la parola biblica, o la predicazione, o la catechesi della chiesa, può anche trattarsi di qualunque altra forma di discorso su Gesù. Tuttavia nel nostro universo culturale, e in larga misura anche altrove, è altamente probabile che prima o poi si verifichi il contatto con l'annuncio biblico riguardante il Nazareno, annuncio che ha il suo centro nella predicazione della croce e della risurrezione. Tale incontro suscita una reazione, in ogni caso: anche la più asettica e programmaticamente neutrale delle prese d'atto è comunque una reazione, una conseguenza dell'incontro. *Tra le reazioni possibili, ce n'è una che, in forme diverse, corrisponde all'interpretazione di Gesù proposta dal Nuovo Testamento: l'incontro con Gesù appare come l'esperienza decisiva della vita, nel senso che determina in maniera complessiva e totale il rapporto con Dio e con gli altri.* La tradizione biblica ed ecclesiale chiama questa realtà *fede*; quando ciò accade, Gesù è sperimentato come il Cristo. In ultima analisi, i titoli cristologici del Nuovo Testamento e i dogmi della tradizione cristiana intendono esprimere tale significato di Gesù, alla luce di questa esperienza, all'interno di un determinato contesto culturale. In questo senso, il dogma è omologia, cioè testimonianza; questo radicamento nell'esperienza di fede lo distingue dalla speculazione.



Il carattere esclusivo dell'esperienza di fede cristiana appartiene quindi alla natura stessa di quest'ultima: essa consiste appunto nel fatto che la realtà di Dio, dell'umanità e del mondo appare (parzialmente) trasparente *solo* a partire da Gesù. *Perché* è così? Non è possibile rispondere a questa domanda ponendosi all'esterno dell'evento della fede, mediante argomentazioni di tipo deduttivo; se così fosse, la fede sarebbe la conclusione *necessaria* di un teorema, e invece è l'esito *gratuito* di un incontro. La gratuità è la forma più radicale di contingenza: è irriducibile alla necessità, logica e metafisica, non per difetto, ma per eccedenza, non perché è 'di meno', ma perché è 'di più'. Per questo la fede è considerata un dono, opera dello Spirito Santo: lo Spirito non è una metafora per esprimere qualcos'altro, ma indica il radicamento della fede nel cuore di quella Gratuità assoluta che è Dio stesso.

L'esperienza concorda con la Scrittura nell'indicare che ci può essere un incontro con Gesù *senza* che ne nasca la fede: Gesù, cioè, è vissuto come un evento *tra* altri. Sotto questo profilo è secondario che se ne dia una valutazione positiva o meno, perplessa o entusiasta; decisivo è che egli *non* sia la chiave interpretativa della realtà o, che è lo stesso, che sia *una* possibilità interpretativa *accanto* ad altre e *sul loro stesso piano*. Anche qui, la domanda sul perché ciò accada è priva di senso, in quanto la gratuità dell'esperienza di fede esclude per principio che se ne possa motivare l'assenza. Risiede qui il significato profondo dei cenni biblici sulla predestinazione. Merito di Karl Barth è di avere sottolineato con la necessaria forza, e anche a rischio dell'unilateralità, l'aspetto *evangelico* della questione, mentre la tradizione che va da Agostino a Calvino, e oltre, pur ruotando intorno allo stesso nucleo, che qui si è cercato di riprendere, è troppo condizionata dal pericolo di confondere la gratuità con l'arbitrio.

'Rivelazione', per la Scrittura, è dunque il fatto che l'incontro con Gesù assume importanza decisiva per la vita di un essere umano, e per il suo modo di guardare la realtà.

3. Fede e ideologia. Finora mi sono soffermato sulla struttura formale dell'esperienza di fede, per cercare di precisare in che senso il carattere esclusivo del riferimento a Gesù, così urtante per molti, e

per molte, appartenga alla sua essenza più intima, e qualifichi il discorso su Dio, cioè gli fornisca i contenuti concreti: quello che la fede cristiana afferma (o nega) in riferimento a Dio, dev'essere documentabile sulla base di quanto la Scrittura testimonia a proposito di Gesù. Il Gesù della Bibbia non è un simbolo, una cifra, alla quale si possano associare, in modo sostanzialmente arbitrario, i contenuti più disparati. In primo luogo, le più antiche confessioni di fede cristiane parlano di lui come del *Crocifisso risorto*: secondo Paolo, già questo annuncio essenziale, estremamente concentrato, fonda alcune affermazioni ben precise su Dio, e ne esclude altre. Il fatto che il volto di Dio si manifesti nel Crocifisso, esclude ogni teologia imperialista, denunciandola come ideologica (nel vocabolario della tradizione cristiana: eretica); il fatto che la morte di Gesù sia interpretata, alla luce di Pasqua, come evento di perdono, impone di parlare di Dio come di colui "che ama nella libertà" (K. Barth), e di sottoporre a tale criterio ogni altra affermazione su di lui, comprese quelle che riguardano il suo giudizio.

In secondo luogo, è molto significativo che, ad un certo punto, la chiesa primitiva abbia avvertito la necessità di raccogliere le tradizioni su Gesù nei racconti noti come 'evangeli'. Esistono buone ragioni per ritenere che una delle esigenze che ha condotto a scrivere questi libri sia stata la necessità di precisare il ritratto del Gesù pre-pasquale, e di sottolineare l'importanza teologica della sua prassi. Secondo gli evangeli, la morte e la risurrezione di Gesù sono pienamente comprensibili solo a partire dalla sua vita, dalle sue opere, dalla sua predicazione. La prassi e la parola del Gesù terreno, viste alla luce della croce-risurrezione, sono *parabola* di Dio. Conseguenza: ogni immagine di Dio che non corrisponda a tale parabola (al Gesù che cammina per la Palestina, così come lo descrivono gli evangeli), va considerata ideologica. Accogliendo nel canone *quattro* evangeli (non uno solo, né tutti quelli disponibili), la chiesa fa una duplice affermazione: da un lato, Gesù può essere letto da punti di vista tra loro anche radicalmente diversi; dall'altro, non ogni lettura di Gesù è legittima. È un fatto che la storia della chiesa si potrebbe scrivere, in misura non piccola, come storia di ideologie 'cristiane' che non si lasciano ricondurre alla testimonianza biblica relativa a Gesù. Semplificando, si



potrebbe affermare che mentre il Nuovo Testamento ha cura di non separare mai il Cristo trionfante, il mediatore e il ricapitolatore della creazione, dall'uomo di Nazaret crocifisso, la tradizione cristiana successiva ha compiuto spesso proprio questa operazione: non solo per influsso di filosofie 'platonizzanti' o 'spiritualiste', ma anche per quello, assai più corposo, di ideologie imperiali (secolari o ecclesiastiche) che intendeva legittimare. E' in effetti accaduto (e, in forme diverse, accade tuttora) che, in nome di Gesù, si sia predicato un dio pagano, i cui attributi sono stati ricavati proiettando all'infinito le caratteristiche dei poteri terreni, legittimando così tanto la critica alla fede cristiana di Feuerbach, quanto quella di Marx. Il peso di questa vicenda storica condiziona pesantemente il dibattito sull'eventuale natura 'autoritaria' della fede cristiana, né potrebbe essere altrimenti.

Dal Settecento ad oggi, la teologia (dopo il Vaticano II, anche quella cattolico-romana) è vigorosamente impegnata in un recupero della dimensione storica, il che vuol dire anche valorizzare la persona e la prassi di Gesù di Nazaret come criterio della teologia e della chiesa, più radicalmente di quanto non sia stato fatto in precedenza. Si tratta di ripensare gli attributi tradizionali di Dio (eternità, onniscienza, onnipotenza, capacità o meno di soffrire...), a partire dal Nazareno. E' in questo quadro che si colloca anche la necessaria revisione critica degli aspetti ideologici, intolleranti e totalitari non solo della prassi ecclesiastica, ma dello stesso pensiero cristiano.

4. Potenzialità liberatorie di un pensiero 'forte'. Nel dibattito attuale, anche teologico, l'esigenza di superare un'immagine autoritaria di Dio viene perseguita, non raramente, attraverso una relativizzazione della centralità della rivelazione definitiva in Gesù Cristo, così com'è testimoniato nella Scrittura. Mettere al centro Gesù come Cristo, si dice, rende più difficile il dialogo, su diversi fronti: con gli umanesimi secolari, anche quelli aperti alla possibilità della 'trascendenza', in quanto l'idea che l'assoluto si riveli in una figura storica suona mitologica (anche questa, come si vede, non è esattamente un'osservazione nuova); con l'ebraismo, in quanto l'interpretazione di Gesù della tradizione cristiana (culminante nel dogma trinitario) è

inaccettabile per Israele; con le religioni, perché mettere al centro Gesù significa accentuare la particolarità di una tradizione, rispetto a ciò che è comune a tutte; persino con il pensiero femminile e femminista, in quanto la cristologia tradizionale identifica la rivelazione di Dio con un maschio. Le proposte alternative sono di varia natura:

a) un richiamo all'uomo Gesù, visto come personalità esemplare, 'alleggerita' dell'interpretazione teologica radicale caratteristica del Nuovo Testamento e della tradizione dogmatica successiva: una gesuologia, al posto della cristologia;

b) solo apparentemente all'opposto, molti propongono l'idea di un Logos di Dio (o anche: 'Cristo cosmico') che 'superi' l'identificazione con l'uomo Gesù di Nazaret, integrando altre rivelazioni religiose e altri messaggi eticamente significativi: una cristologia senza Gesù o, che è lo stesso, in cui Gesù è messo sullo stesso piano di altre figure; in alcuni autori e autrici, la stessa funzione, anziché al Logos o Cristo cosmico, è attribuita allo Spirito, nettamente separato da Gesù, se non proprio contrapposto a lui: la pneumatologia (non biblica, a questo punto), si sostituisce alla cristologia;

c) più spesso, le proposte a) e b) vengono formulate insieme, con sottolineature diverse, a seconda dell'interesse prevalente in chi le propone: inter-religioso, ecologico, femminista, ecc. Di solito esse tendono a collocarsi nell'orizzonte del cosiddetto 'pensiero debole', espressione teoretica del postmoderno.

La prospettiva qui delineata, al contrario, si situa in continuità (sia pur critica) con una tradizione che si concepisce come pensiero 'forte', fortissimo. La verità esiste, ed è il Dio che si è rivelato in Gesù di Nazaret. Solo, essa non coincide necessariamente con tutto ciò che la chiesa, nel corso dei secoli, ha posto sotto questo nome (questo, dopo l'evangelo della grazia, è il grande messaggio della Riforma protestante, ancora non del tutto metabolizzato dall'ecumene cristiana); più radicalmente, essa non è riconducibile a un sistema chiuso, ma è accessibile alle donne e agli uomini nell'ambito di quella storia con Gesù, aperta e problematica, che è la fede. E' in questo ambito che le "compassioni di Dio" (Rom 12,1) si manifestano come dimensione profonda del suo essere eterno.



L'autrice, biblista e pastora della chiesa valdese, nota che spesso la compassione di Gesù nei vangeli è provocata dall'ira. "E questo è proprio uno degli aspetti del nostro dramma: non riusciamo a conciliare compassione e severità, fermezza e amore; così la compassione perde la sua forza trasformatrice".

Ira e pietà in Gesù di Nazaret

Per sapere cosa significasse per Gesù la compassione (1) è sufficiente dare uno sguardo ai vangeli: curava gli ammalati, restituiva dignità ai poveri, accoglieva i peccatori e - come si può ben vedere dalla parabola del giudizio sulle nazioni (Mt 25,31ss), in cui il metro del rapporto con Dio è la solidarietà verso i sofferenti, qualunque sia la causa del loro dolore ed emarginazione - si faceva solidale con gli ultimi fino al punto da identificarsi con loro.

In fin dei conti, tutto il messaggio dell'incarnazione non è solo di abbassamento, ma proprio di compassione che si esprime nella solidarietà: così nel suo Battesimo Gesù si mostra pienamente uomo non soltanto perchè ha abbracciato l'avventura umana, ma appunto perchè si fa carico della situazione di gravame e di colpa in cui l'uomo si dibatte, senza giocare a separare le responsabilità; ecco che si smaschera e si smantella quella mentalità di santità fasulla che in realtà ci trasforma in concorrenti per il favore di un Dio fatto a nostra immagine e somiglianza, distruggendo la fraternità umana.

Le viscere di Dio

Quando Dio si china su di noi, ci soccorre, ci perdona, lo consideriamo particolarmente 'umano', tanto che - contro ogni verosimiglianza biblica - siamo arrivati a contrapporre un presunto Dio 'compassionevole' del NT al Dio 'vendicativo' dell'AT...

Invece, proprio per la compassione di Dio espressa in Gesù e per la qualità divina delle sue azioni, i vangeli sinottici usano un termine particolare (*splanchnizomai*) derivante da un sostantivo che indica le viscere (quel che vi era di più

intimo e pregiato, adatto ai sacrifici). Ebbene, questo termine viene usato soltanto per il Padre e per Gesù (nonché, naturalmente, per i personaggi che li rappresentano nelle parabole), ma mai per altri uomini.

Proprio nella compassione, insomma, Dio è diverso da noi: non affatto 'umano', se con ciò si intende 'a immagine dell'uomo'; e quando si cerca di precisare in cosa consista la diversità, emerge fra le altre una caratteristica che ci risulta quasi incomprensibile: il termine indica amore, passione, compassione irrevocabile e definitiva (con un forte accento escatologico!) ma - e spesso - è congiunto all'ira.

L'ira della compassione

Marco (1,40ss.) racconta di un poveraccio che chiede a Gesù di guarirlo dalla lebbra; impietosito, Gesù lo risana. Ebbene - strano a dirsi? - in alcuni testi si legge che Gesù non è spinto dalla compassione ma dall'ira (2). Ira contro chi? Certo non contro il lebbroso, e neppure contro la gente insensibile intorno a lui (nulla indica che l'episodio abbia luogo in mezzo a una folla); restano la malattia, mortale per la medicina dell'epoca, e la morte civile che essa necessariamente comportava (non per nulla nella tradizione giudaica i lebbrosi vengono spesso equiparati ai morti): ecco i destinatari dell'ira di Gesù, i nemici che combatte rabbiosamente.

La lettura potrebbe apparire azzardata, ma non è questo l'unico caso in cui si accostano compassione e ira, nei vari termini e modi con cui vengono designate. Per esempio, procedono unite per un altro ammalato, questa volta un paralitico, e in piena sinagoga (Mc 3,1ss). E' sabato,



giorno di riposo, e Gesù chiede se sia lecito adoperarsi per una guarigione: per timore o bigottismo, nessuno risponde. Gesù guarisce il paralitico - evidentemente per compassione - ma non prima di essersi guardato intorno con ira 'per la durezza dei loro cuori'; nella tradizione di Israele, questa durezza (che somiglia tanto alla *sclerosi del cuore* di Lc 10,5!) implica un distacco dalla legge divina, un suo tradimento profondo... eppure, è dei suoi difensori che si tratta!

Forse, per comprendere quest'ira di Gesù, che non è un'antagonista del suo amore bensì l'espressione della sua forza, la cosa migliore è ricordare l'ira e la gelosia di Dio nell'AT e rivangare la vigorosa cacciata dei trafficanti dal Tempio (Mt 21,12, a suon di frusta, precisa Gv 2,15, ma senza danneggiare gli animali!)

Misericordia voglio... (Mt 9,13)

Naturalmente, la misericordia è molto vicina alla compassione, e nel NT i termini slittano l'uno sull'altro. Perciò possiamo vederle entrambe quando Gesù accoglie i peccatori ma rimprovera chi - in nome di una santità senza benevolenza - non sa sintonizzarsi con quel Santo che si china con amore di padre, di pastore, di donna (!), sul più debole, su chi si è smarrito, perché - come appare dalle cosiddette 'parabole della misericordia' (Lc 15) - ogni singolo è per lui insostituibile.

E nella parabola del servo spietato (Mt 18,23ss), proprio quella in cui Dio si rivela come amore che condona un debito enorme e altrimenti insolubile, ricompare anche il tema dell'ira, come esigenza di reciprocità: non si possono avere due misure, fra un'economia della grazia (che segna i rapporti con Dio) e una della giustizia distributiva (da vivere con i fratelli). Il perdono ricevuto da Dio esige un corrispettivo mutamento nel modo di considerare gli altri nei rapporti umani, nella società.

Pani e pesci (Mt 14,13ss)

La reintegrazione di un emarginato, tale per colpa sua o per una malattia ritenuta vergognosa, spinge evidentemente la compassione al di là dell'ambito privato e dell'elemosina spicciola.

Questa dimensione sociale e strutturale appare esplicita nella 'ripartizione' dei pani e dei pesci, dove Gesù per compassione si fa carico di problemi 'non suoi' (mentre i discepoli gli elargiscono l'illuminato consiglio di mandare la gente ad arrangiarsi... nel deserto!). Ma con una preoccupazione che non si limita a soddisfare un bisogno immediato: la gente deve poter mangiare 'sdraiata'. Questa era una posizione di grande importanza simbolica, e nel banchetto pasquale indicava la raggiunta dignità di uomini liberi. Pane e dignità, dunque... una compassione costosa (si tratta di condividere quel che si ha), che non si limita a sanare ferite ma va oltre, fino a trasformare il volto dei rapporti umani. Così Gesù risponde alla 'fame' più profonda della società di allora e di oggi: la condivisione delle risorse nella dignità e non nella dipendenza.

La misericordia del Magnificat

Del resto, quando Gesù si è appena affacciato all'orizzonte umano, nel canto di Maria (Lc 1,46ss) si riscontra questa strana mescolanza di amore e indignazione divine proprio nell'ordine sociale: Dio estende la sua misericordia a chi lo teme, innalza gli ultimi ed espropria i potenti, li rovescia dai troni. Dobbiamo guardarci dal vedervi un semplice ristabilimento della giustizia, un castigo, o - peggio - un indice di poco amore da parte di Dio: rovesciare i potenti dai loro piccoli troni è invece il modo concreto in cui Dio fa loro misericordia; rivelare la meschinità, muovere a conversione, sventare il male che si è causato: ecco il modo in cui egli perdona i suoi nemici (e quello, a quanto pare, in cui ci chiede di fare altrettanto...!)

Scordare il giudizio

Contro tutti i cavilli con cui si può aggirare la Legge di Dio sul piano personale e sociale, ai dirigenti Gesù rimprovera di aver scordato tre cose, quelle 'di maggior peso': il giudizio, la misericordia e la fede (Mt 23,23)(3).

Ci viene dunque chiesto di tenere insieme - nella fiducia in Dio - la benevolenza con una franca denuncia del male, di condividere la situazione dei fratelli respingendo ogni compro-



messo con mentalità e situazioni che non reggono al vaglio del vangelo. E questo è proprio uno degli aspetti del nostro dramma: non riusciamo a conciliare compassione e severità, forza e amore; così la compassione perde la sua forza trasformatrice per diventare un sentimento caramelloso, di vaga indulgenza rassegnata, che lascia correre il male e spesso si limita a un po' di beneficenza e si chiude nella nostra privata spiritualità, fino a degenerare e mantenere sotto forma di elemosina proprio la dipendenza e l'ingiustizia!

Medico pietoso...

E così - almeno sul piano sociale - il male celebra la propria invulnerabilità. Meno male, allora, che in Dio la compassione si impasta con l'ira! Se egli accettasse il mondo così com'è diventato, se perfino lui si rassegnasse alle devastazioni del male, allora davvero sarebbe finita la speranza, e con essa ogni reale possibilità del Regno di Dio.

La compassione della croce

E' la croce a rivelare pienamente la compassione/ira di Dio. Appare e si compie nel dono di Gesù, che porta alle estreme conseguenze la sua scelta di incarnazione, mostra e condanna il punto cui è giunta l'umanità ma svela anche dove essa può arrivare quando si lascia trasformare a immagine di Dio. Infine, svela e realizza una nuova dimensione di vita: l'unione - nella fede - della compassione/solidarietà e del rifiuto di ogni compromesso con il male smussa il filo alla sua arma estrema: l'odio mortale. La vita non conosce più ostacoli.

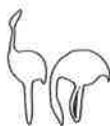
Teodora Tosatti

Note:

1) Misericordia e compassione sono concetti che nel NT tendono a slittare l'uno sull'altro con termini diversi (*eleos, oiktirmos, splankhnizomai...*), e a volte con immagini o giri di parole. Perciò li utilizzo in maniera intercambiabile; il verbo *splankhnizomai* merita però un discorso a parte, perché nel NT indica esclusivamente la compassione/misericordia di Dio in Gesù.

2) Così legge il codice di Beza (D - sec. IV-VI). Alcuni studiosi ritengono che entrambe le letture non siano in realtà originali di Marco, ma la cosa non incide sul significato di questa oscillazione nelle redazioni attuali.

3) Molte traduzioni rendono *krisis* con giustizia, o patto, o simili, ma il termine indica generalmente il giudizio (sia di Dio sia della magistratura umana) e segnatamente il giudizio ultimo di Dio.



L'autore, docente presso la facoltà di Filosofia nell'Università di Bologna, coglie il senso più vero della compassione nella "volontaria discesa verso ciò che è inferiore", secondo le classiche categorie dell'incarnazione (che vale sia per Cristo che per ogni uomo). Se questa discesa comporta l'identificazione - cioè l'esperienza della situazione di abbandono -, si ha rinuncia della propria soggettività "... e sottomissione al meccanismo del mondo".

Morte di Dio, morte dell'uomo

1. "Un altro ti cingerà e ti porterà dove tu non vuoi"

"C'è questo rischio: che all'altra gente non risulti come chi si applica con rettitudine alla filosofia, altro non coltivi che il morire, e lo stato di morte" (Fedone, 64 a). Nella tradizione classica, la spogliazione o la rinuncia alla vita è ciò che ci apre la via della verità: occorre imparare a morire, fare volontariamente ciò che dobbiamo comunque subire. L'adeguamento alla necessità come via di perfezione e di salvezza è presente anche nel cristianesimo: "Quando eri più giovane ti cingevi la veste da solo, e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà la veste e ti porterà dove tu non vuoi" (Gv 21,18). Imparare a morire significa accettare il vuoto (l'inconsistenza degli scopi che ci eravamo proposti, il venir meno di esseri cari ai quali avevamo dedicato la nostra vita: ad esempio, la perdita di Oreste per Elettra, cfr. l'omonima tragedia di Sofocle, 1140-1170) e lavorare per ciò che dal punto di vista del mondo è appena esistente (fragilità o debolezza del bene) o anche del tutto inesistente (ricordarsi il platonismo di Rousseau: "Non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste", *Nouvelle Héloïse*, Sesta Parte, VIII).

2. Sottomissione al tempo e al mondo

Cristo "non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo, e divenendo simile agli uomini" (Fil 2,6-7). Anche l'uomo deve incarnarsi, cioè abbandonare una certa fal-

sa trascendenza o divinità che egli pratica quando crede di essere padrone della propria vita. Si tratta di una differenza che attraversa anche le classi sociali nei vari luoghi e tempi della storia umana. Vi è una condizione di privilegio, di libertà dal bisogno, nella quale il soggetto o la persona progetta liberamente la propria vita; il tempo è in un certo senso dominato e scandito da un'organizzazione consapevole, alla quale appartiene anche una certa interpretazione del passato. Oppure si vive di momento in momento, di giorno in giorno, in una condizione di sfinitimento e di vuoto: manca ciò che dà un senso alla vita umana, la possibilità di progettare, e dunque si subisce semplicemente il peso del mondo, come accade nel lavoro duro, nella malattia, nel carcere. Noi apparteniamo al tempo, alla materia, al mondo: ma possiamo accettare la necessità, amare la volontà di Dio scritta nell'universo e nel nostro corpo ("obbediente fino alla morte", Fil 2,8), oppure fingere di sottrarci, costruirci una piccola isola nella corrente. In realtà, dal momento che siamo nel tempo, siamo trascinati ogni giorno verso qualcosa di impensabile, di insopportabile, e che tuttavia verrà ("Padre, se vuoi, allontana da me questo calice!", Lc 22,42).

3. Rinuncia a regnare sulla terra

"Il diavolo lo condusse in alto, e mo. trandogli in un istante tutti i regni della terra, gli disse: Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni, perché è stata messa nelle mie mani e io la dò a chi voglio" (Lc 4,5-6). La decisione del Cristo di adorare soltanto il Padre corrisponde



a una specie di morte, perché la potenza del sociale e di chi lo rappresenta ("regni") è la realtà stessa, cui nessuno è in grado di sottrarsi. Davanti ai poteri terreni il testimone della verità si sente solo, abbandonato, fragile. Anche le apparenze sono contro di lui: al giusto, afferma Platone nella **Repubblica**, è tolto anche l'aspetto della giustizia, e perciò egli verrà "frustato, torturato, imprigionato; gli bruceranno gli occhi, e dopo aver sofferto mali d'ogni genere verrà impalato e capirà che occorre desiderare non di essere, ma solamente di sembrare giusto" (Libro II, 360-362). Da confrontare con: "Beati voi quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e vi insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato, a causa del Figlio dell'uomo" (Lc 6,22).

4. Perdita dell'identità socio-culturale

"Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto" (1Cor 13,12). Noi non conosciamo noi stessi, non ci vediamo come siamo (o saremo) davanti a Dio. Nel corso della nostra vita abbiamo finito per assumere come necessari (come elementi inevitabili, insostituibili della nostra personalità) molti fattori e circostanze che all'inizio apparivano senz'altro come casuali (sesso, cultura, famiglia, ambiente sociale). Quando una disgrazia, un mutamento improvviso distrugge questo nostro io costruito sulle circostanze, noi attraversiamo una morte perché questo io (con i suoi progetti, speranze, ecc.: cfr. la dimensione del tempo) è l'unico che esiste ai nostri occhi. Quando i nostri obiettivi vengono a mancare (lavoro, persone care, ecc.) e ci troviamo in una specie di vuoto, muore il nostro io, l'unico che abbiamo conosciuto e amato, che abbiamo difeso dalla distruzione con ogni mezzo. Questo riguarda certamente anche la vita del Cristo: anche per lui vi fu una immagine di sé fondata sulle circostanze, una povertà o limitatezza della sua visione di se stesso; altrimenti non sarebbe stato uomo.

5. "Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo"

Se cerchiamo di comprendere questa affermazione del vangelo di Giovanni (1,9) incon-

triamo notevoli difficoltà perché essa sembra rivolta all'umanità nel suo insieme, prima e dopo il cristianesimo, nella civiltà occidentale e in ogni altra possibile civiltà ("ogni uomo"). Probabilmente bisogna associarla all'affermazione dell'Apocalisse (13,8), secondo la quale il sacrificio di Cristo non è solamente un avvenimento storico e non riguarda soltanto la personalità umana di Gesù: vi è un sacrificio originario dell'Uomo-Dio che sta per così dire all'origine della creazione. "L'adorarono (la bestia) tutti gli abitanti della terra, il cui nome non è scritto nel libro della vita dell'Agnello, immolato fin dalla fondazione del mondo".

6. Perdita della casa paterna

La miseria della condizione umana, cui ha partecipato anche il Cristo, consiste nella sottomissione, attraverso il corpo (il tempo, il mondo) alla necessità naturale. Dio non cambia nulla: siamo presi in un meccanismo estraneo e indifferente, senza liberazione possibile. Apparentemente, un essere umano si trova dapprima al sicuro, nella sua casa, sotto la protezione dei genitori. Ma poi viene affidato alle istituzioni, entra nel mondo del lavoro, abbandona il proprio paese, si allontana in ogni senso dalla sua origine (**America** di Kafka, **Lord Jim** di Conrad). Incarnazione significa: nessuno lo può più proteggere. Cristo ha cercato di proteggere i suoi amici dall'abbandono e dalla solitudine successive alla sua scomparsa; ha cercato di consolarli con promesse. E lui stesso, poi, si è sentito troppo lontano dalla sua origine, perduto nel mondo, abbandonato da Dio (Mt 27,46; Mc 15,34). D'altra parte la fede è precisamente fede nell'impossibile, che non sottovaluta, per questa vita e in questo mondo, la potenza della morte e del peccato: Abramo è nostro padre "davanti al Dio nel quale credette, che dà la vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono. Egli ebbe fede sperando contro ogni speranza e così divenne padre di molti popoli, come gli era stato detto: 'Così sarà la tua discendenza'. Egli non vacillò nella fede, pur vedendo già come morto il proprio corpo - aveva circa cento anni - e morto il seno di Sara" (Rom 4,17-19).



7. Compito dell'uomo: la de-creazione

Se vogliamo usare la vecchia immagine del battesimo per immersione, appartiene a Dio di risollevarci, a noi di sparire sott'acqua; a Dio di darci la vita, a noi di educarci alla morte (alla rinuncia). Se del battesimo non si fa la porta d'ingresso a una sola religione, a una sola chiesa, se esso non simbolizza il potere di ammettere o di respingere da parte di una gerarchia ecclesiastica - ma lo si guarda nella sua forma più generale, come passaggio dalla vita alla morte, dalla morte alla vita - esso sembra riassumere



l'esperienza religiosa di tutti i popoli, di tutte le civiltà. Occorre che l'io frutto delle circostanze muoia; noi ci dobbiamo occupare solo di questo (perdita della falsa trascendenza, cfr. punti 2 e 4).

8. Identificazione con il più debole

Le parabole del buon samaritano, del figlio ritrovato, indicano che cosa si debba intendere per compassione: un movimento volontario di discesa verso ciò che è inferiore ("Quando era ancora lontano, il padre lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò", Lc 15,20). Se questa discesa comporta l'identificazione, si ha rinuncia alla propria soggettività liberamente progettante, tesa verso il futuro (falsa trascendenza), e assunzione della condizione incarnata, sottomissione al meccanismo del mondo (passione, crocifissione). Il Dio che muore, il Dio che è disceso nel tempo, è l'unico che conosciamo. Perché fantasticare intorno all'onnipotenza e all'eternità, come se questi concetti fossero realmente a portata di mano? In questo modo possiamo fare solo proiezioni di qualche desiderio umano, come se Dio fosse una specie di imperatore dell'universo (l'importanza di questi concetti nella nostra tradizione religiosa non dipende forse dalla romanizzazione del cristianesimo?). "Abbate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù..." (Fil 2,6-8).

Guglielmo Forni



E' il dolore della madre la rappresentazione della piet  (imago pietatis) nei miti e nei racconti dell'antica Grecia.

L'autrice, grecista, prende ad esempio Teti (la madre di Achille), Ecuba (la madre di molti figli), Maria (la madre di Ges ): nessuna sofferenza umana "  cos  radicale, tanto inconsolabile e intrattabile come la passione della madre" per la morte della sua creatura.

Imago pietatis

Teti, madre di Achille

La prima figura   la madre: l'*Illiade* si apre sull'immagine di una madre che piange perch  il figlio che ha messo al mondo   mortale (1).

La madre   natura che genera vita: fa due di ci  che   uno.

Due: *vitalis numerus*. Il dispari   perfetto, intatto: del numero dispari gli dei immortali godono (2). Dispari   la loro cifra: tre sette nove. Uno. Il dispari non si scompone, non si divide. Non nasce e non muore. Il pari   divisione, separazione: una cellula gemma, si sdoppia e si fa due. Due   la vita: senza lo strappo, la lacerazione dell'uno non ci sarebbe movimento e tutto starebbe fermo, sospeso nella luce astratta e immobile del dispari. Luce fredda e sterile, come lo sguardo glauco di Atena, la dea senza madre. Senza separazione, perch , non ci sarebbe neppure differenza n  vecchiaia, n  corruzione e morte.

Due: *mortalis numerus*. La madre che mette al mondo la creatura patisce la coscienza viscerale di essere matrice di vita, ma anche causa prima di morte.

Teti, madre di Achille,   il primo nome di questa sapienza e della sua diuturna ansia, dell'infinito dolore che getta ombra anche su ogni attimo di gioia.

Teti   la madre che tutto accoglie: nel suo seno infinito, seno di madre, accoglie il piccolo Efesto, scaraventato gi  dall'Olimpo da Era, la dea coniugale incapace di essere madre (3). Efesto, in cambio, forger  la coppa d'oro di Dioniso, ma sar  la coppa che raccoglier  le ossa mescolate di Achille e di Patroclo (4); poi fabbricher  le splendide armi nuove per Achille (5), ma saranno le armi fatali. Teti, dea del mare, libera Zeus imprigionato da una nuova, olimpica, congiura: in cambio, Zeus le

conceder  l'onore che gli Achei vorrebbero negare al figlio, ma non un giorno in pi  che allunghi la sua vita (6). Teti   seno accogliente,   mano che accarezza la testa del figlio,   braccio che stringe le ginocchia di Zeus per implorarlo. Teti   un corpo grande e capiente, grande come tutto il mare.

La madre tutto accoglie, anche il dolore, ma non sa far abitare in s  il pi  vero dolore, la sua propria angoscia. Continua a non credere, contro ogni ragione, contro ogni carnale sapienza, all'evidenza brutale della vita e della morte: che la creatura che ha messo al mondo sia effimera, che la vita che ha generato sia destinata a finire. Continua a sperare, contro ogni ragione, di riscattare il figlio dalla morte, di strappare la creatura al suo destino.

Immortali sono solo le sorelle, le figlie. Immortale   Calipso, perfetta e immutabile in Ogiogia, l'isola remota del paradiso a cui la morte pu  solo approdare per un breve giorno, in figura di naufrago (7). Immortali sono le sorelle, le ninfe Nereidi, che con Teti compiangono la morte di Patroclo come se fosse Achille (8). Figlie immortali sono le ninfe Oceanine, il coro che veglia il dolore di Prometeo, per le cui lacrime "piange il mare, piange l'abisso e l'Ade" (9). Il cosmo partecipa al coro di dolore e di piet  quando una sorella, una madre piangono il fratello o il figlio, il maschio che muore.

Ecuba la madre

La madre nella tragedia - nelle **Troiane**, nell'**Ecuba** di Euripide - porta la maschera di Ecuba. Ecuba, madre di molti figli, genera incessantemente esistenze, figli mortali. Poi, alla fine del ciclo, un'altro nome di Ecuba - Ekabe/Ekate - accoglie i residui della vita: cadaveri e aborti. Ecuba   tutto, dall'inizio della vita alla sua fine,   il



ciclo completo. Ma nella tragedia Ecuba è solo la madre in lutto, disfatta dal dolore e dalla sconfitta.

Unicamente la madre - *persona funera* - può piangere la morte della creatura. Attraverso il dolore - afferma la sapienza tragica - si acquista la conoscenza, e la messa in scena delle contraddizioni essenziali che animano la vita dell'uomo e della città prevede la dialettica di diversi *pathe*, di contraddittorie sofferenze. Ma nessuna di queste sofferenze è così radicale, tanto inconsolabile e intrattabile come la passione della madre.

Figura della compassione è la madre di molti figli. Ecuba - Ekabe/Ekate - cela nel suo nome, e nel suo mito, il segreto potere della madre: un potere fondato che affonda le sue ragioni nella relazione autentica del sangue e, per questa sua fondatezza, l'energia della madre cerca naturalmente, e disperatamente, di opporsi al destino della morte che è spreco di vita.

Ecuba sta al centro della tragedia: è piagata nel cuore, spezzata dalla morte di troppe creature. I drammi tragici che si sviluppano intorno al suo mito mettono in scena gli eventi delle ultime morti - Polissena, Polidoro, il nipote Astianatte - e l'annuncio, nel delirio profetico, della morte di Cassandra. Figura del dolore accasciata nel mezzo della scena, faccia in terra nella polvere, Ecuba oppone ai colpi della sofferenza le sue parole di dolore, il suo pianto.

La madre mette al mondo la vita: ma il padre della vita è *polemos*, la guerra (10). E la guerra interrompe la monotona serenità del ciclo: irrompe a disfare e ad imporre nuove armonie, a generare movimento che è morte e inizio di altra vita. Il lamento tipico della madre tragica è il rimpianto sulla fatica vana della gestazione e del parto: tanto dolore inutile, tutto sprecato, senza nessun risarcimento. La madre si oppone alla furia distruttiva della guerra, allo scempio delle sue creature: fuori dalle macabre caricature della propaganda bellicista, non crede alla gloria, non crede all'onore e il suo sguardo è solo rivolto alla sopravvivenza del figlio, a conservarne la vita, a proteggerla. Le figlie - Polissena, come già Antigone, Ifigenia, come poi Cassandra (11) - vergini/non madri, a cui il destino ha negato la maturazione della maternità, sono libere di attribuire altri significati alla morte: di delirare nei confini di altre leggi, dell'onore, della gloria, di predicare il trionfo di altri eroici valori.

La madre crede soltanto alla vita perché ne sa la fatica e il miracolo, e la morte - la cancellazione irreversibile del generato - è nemica alla sua stessa natura: perché lei ha dato la vita a prezzo di dolore e chi la toglie è suo avversario.

La madre è abile: ricorre a qualsiasi inganno, a qualsiasi bassezza pur di ottenere ciò che vuole. Ecuba tramuta i suoi lamentosi vaneggiamenti di debolezza senile in una risoluzione potente. Sa impugnare il *logos*, l'arma del suo nemico Odisseo, e mettere a segno complicità micidiali. Ma niente, neppure la vendetta contro gli assassini dell'ultimo figlio (12), la salva dal dolore. Nessun pianto può confortare questa passione, nessuna vendetta può placarla: compassione e compianto possono solo accompagnare, siglare, la morte inevitabile della creatura.

Maria, Madre di Dio

Una madre, al centro della scena, patisce l'annuncio delle sofferenze, e poi dell'agonia e della passione del figlio. Nell'ultima tragedia greca, però - il **Christus patiens** di Gregorio di Nazianzo, del V secolo d. C. - la madre è la Vergine Madre di Dio, il figlio è il Cristo. Ancora una madre in scena, piegata dall'evento di annunci di morte: la struttura drammaturgica è quella dell'**Ecuba** di Euripide, e la Vergine parla e piange con le parole di Ecuba, di Medea, di Clitemnestra (13). Parole universali della madre tragica.

La connessione con la figura primaria della madre è assicurata dall'inquadramento del mito di Maria nella storia ancestrale di Eva, la prima madre. E' la Vergine stessa che così parla nel prologo del dramma:

Ah! Magari nel giardino mai avesse strisciato quel serpente,

nelle fratte non avesse tramato la serpe

fraudolenta! Così colei che non era nata da fianchi di donna,

la madre di questa stirpe sventurata, fu ingannata

e osò osare un'audacia audacissima,

catturata nell'animo dal desiderio di un albero,

e convinta che da lì avrebbe avuto una sorte divina,(...)

*Allora lei che sarebbe stata madre di figli, udì dire:
'In un triste letto*



*soffrirai, affranti nel travaglio del parto,
e con il tuo sudore farai casa di questa terra desolata!*
(14).

Mater dolorosa, *persona funera*, la figura tragica di Maria ha in più, rispetto ai suoi antecedenti mitici, un'altra disperazione: la promessa dell'angelo che il Figlio sarebbe stato immortale. Di più, avrebbe riscattato dal mondo il destino della morte. Questo il racconto dell'annuncio:

*Il fiore della mia fanciullezza nessuno ha preso:
e come ho potuto partorire un figlio? O meraviglia
immensa!*

*Ma l'oltraggio di ora come sopporterò di guardarlo?
Ho evitato il travaglio del parto: perché ora soffre il
mio cuore?*

*Come sobbalzai di gioia allora,
quando venne l'angelo ad annunciarmi il bambino!
Mi diceva che sarebbe stata la liberazione per la stirpe
mortale:*

piena ed immensa era la gioia che mi portava!

*Non mi sembrava di essere stata ingannata dalle sue
parole,*

credendo a chi mi portava la profezia divina!

*Ma non avevo inteso che avrei partorito una vittima
da sgozzare,*

ma il Signore del mondo e dei cieli! (15).

Vergine e Madre di Dio, come proprio in quegli anni era stato sancito nel concilio di Efeso, Maria riassume la doppia potenza del femminile: Demetra e Kore. Potenza dispiegata nella costruzione fisica di una nuova creatura ma anche pienezza virginale, non ancora spesa, della Parthenos. La Theotokos, la Madre di Dio, per grazia divina ha partorito un figlio che, a differenza di tutti i 'figli' del mito, è Dio, è immortale. Riesce a Maria ciò che non era riuscito a Teti, ad Ecuba, a Demetra: rendere il figlio immortale. Ma ora, nello straordinario dramma di Gregorio, l'incredibile miracolo si scontra contro l'evento annunciato della passione e della morte del Figlio.

Come tutte le madri, Maria non può accettare lo spreco della vita della creatura nella morte. Patisce fisicamente questo scempio delle sue carni,

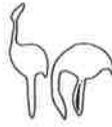
il dolore fecondo delle doglie e del parto le è stato risparmiato per grazia di Dio, ma ora è costretta a subire questo dolore sterile (16), l'annuncio della morte. Molto più delle altre madri, la Parthenos Theotokos, la Vergine Madre di Dio, non può rassegnarsi alla morte di suo Figlio, proprio perché quel Figlio è Dio. La tragedia antica della madre trova una sua più complessa e ulteriore declinazione nel dramma cristiano. La Madre di Dio, ultima figura tragica, non si rassegna all'evento della morte del Figlio, niente la consola: non può che, carnalmente, patire la morte del Figlio divino, pur tuttavia deve credere alla promessa della salvezza finale, della redenzione. Deve consistere nella fase del dolore vano e sterile del compianto di morte, patire fino in fondo la distruzione della carne che lei ha partorito, tenacemente ancorata al corpo della creatura che è nata dal suo corpo, preda dell'originaria angoscia materna, ora cieca alla speranza di resurrezione.

La potente icona della nascita - la Vergine con il Figlio - si sdoppia: alla Maestà in trono fa da controcanto la figura della Pietà. Il corpo mortale del Figlio, il suo cadavere, non può che stare, di nuovo, tra le braccia della Madre.

Monica Centanni

Note:

- 1) *Iliade* I, v. 414 ss.
- 2) Virgilio, *Egloga* VIII, v. 75.
- 3) *Iliade* XVIII, v. 395 ss.
- 4) *Odissea* XXIV, vv. 73-77.
- 5) *Iliade* XVIII, v. 368 ss.
- 6) *Iliade* I, v. 499 ss.
- 7) *Odissea* V, v. 130 ss.
- 8) *Iliade* XXIV, v. 83 ss.
- 9) Eschilo, *Prometeo*, vv. 431-435.
- 10) Eraclito, DK 22 B 53.
- 11) Sofocle, *Antigone*, v. 806 ss.; Euripide, *Ifigenia in Aulide*, v. 1368 ss. e *Troiane*, v. 308 ss.
- 12) Euripide, *Ecuba*, v. 1023 ss.
- 13) cfr., ad esempio, Gregorio di Nazianzo, *Christus patiens*, v. 40 e Euripide, *Ecuba*, v. 601; *Christus patiens*, v. 37 e Euripide, *Medea*, v. 16; *Christus patiens*, v. 66 e Eschilo, *Agamennone*, v. 612.
- 14) Gregorio di Nazianzo, *Christus patiens*, v. 1-14.
- 15) *Christus patiens*, vv. 67-78.
- 16) *Christus patiens*, v. 70.



Gli articoli raccolti nella monografia di questo numero di Esodo non possono esaurire l'argomento: indicano semplicemente delle tracce dietro alle quali ogni lettore è invitato a costruire e a percorrere la sua strada, ad andare 'oltre'. E' da questa convinzione, rispettosa della libertà del leggente e quindi del tutto laica, che viene proposta una bibliografia ragionata e pluralistica (ancora tracce...) sul tema della compassione.

L'autore è docente di Filosofia della Politica presso l'Università di Venezia.

Perché la ricerca continui

1. In che senso, oggi, la filosofia interessa e coinvolge, in che senso, al contrario, la filosofia appare come un ornamento soltanto?

Ritorna, prepotentemente, ad interessare la filosofia intesa come meditazione radicale sull'esistenza umana, sull'insostenibile dolore che trafigge quella condizione umana alla quale ciascuno di noi partecipa; è fuori gioco, invece, logorata dalla polvere del tempo, la filosofia praticata come complessa strategia di edulcorazione della vita, ideologia di consolazione e di aggiramento ottimistico del dramma dell'esistenza.

Ai maestri che insegnano la fuga in qualche idealismo o spiritualismo consolatorio, gli allievi delle scuole e delle università reclamano, in tutta Europa, con forza: "Parlateci di Pascal!", alludendo a quello sguardo in profondità sulla condizione umana che Pascal e Kierkegaard, tra i pochi, hanno osato gettare.

Così ritorna al centro dell'universale considerazione la compassione, che non è semplice e generica simpatia, come ben ha mostrato M. Scheler, ma è la simpatia che ci fa partecipare, con uno slancio di profonda emergenza dalla prigione del nostro Ego, al dolore, o alla tristezza, di un'altra persona. Non propriamente una virtù, ma l'atteggiamento opposto all'indifferenza, alla chiusura narcisistica, e dunque un abito interiore, uno stile complessivo d'esistenza che consente il fiorire di tutte le virtù (M. Scheler, **Amore e odio**, Varese 1993).

La compassione non ha avuto sempre un'adeguata comprensione, confusa, a volte, con un vago intenerimento o con una sorta di contagio interiore, che inquinerebbe anche le gioie, più o meno frequenti, collegate all'umana esperienza.

Ebbene, uno dei filoni più decisivi della riflessione contemporanea ci consente di intendere bene le ragioni della svalutazione della compassione. Una fenomenologia più accurata ci permette di distinguere la compassione, fraintesa radice delle virtù, dalla simpatia, dalla pietà e anche dalla misericordia; in particolare, la compassione/contagio dell'anima sembra riposare su di un equivoco essenziale: la comprensione empatica e la disposizione compassionevole alla solidarietà non significano, puramente e semplicemente, con-divisione e con-sofferenza. Il razionalismo, dominante la filosofia e la cultura europea per alcuni secoli, ha condotto a considerare la compassione come un sentimento peggiore; Cartesio e Spinoza, in particolare, collocano la compassione accanto alla paura, alla speranza, al miraggio della felicità che tormenta gli uomini; sono passioni che afferrano l'uomo, in una condizione di passività, destinate ad illuderlo, e subito a deluderlo. I deboli e gli sventurati, proprio a causa del loro egoismo, tenderebbero a raffigurarsi nel male degli altri uno proprio: una specie di tristezza, commista a benevolenza, verso chi scorgiamo patire senza ragione, e in quel patimento coinvolgiamo, per somiglianza, il nostro stesso destino (R. Bodei, **Geometria delle passioni**, Milano 1991).

Si aggiunga un'altra critica: la compassione sarebbe cieca rispetto al valore morale; si può, infatti, provar compassione non solo per la vittima, ma anche per il carnefice, sentendolo, in cuor nostro, accecato nella sua prospettiva, o travolto da fatali condizionamenti (A. Comte-Sponville, **Piccolo trattato delle grandi virtù**, Milano 1996, cap. VIII). In verità, aver compas-



sione per la sofferenza altrui non significa affatto approvare, o condividere, le ragioni per cui l'altro soffre; come ha ben mostrato A. Capitini, la compassione è il sentimento universale per eccellenza, estendendosi progressivamente, quasi per cerchi concentrici, ad ogni essere umano vivente, anzi ad ogni essere umano che sia vissuto, o che vivrà, sulla nostra terra. La compassione non giudica, la compassione, semplicemente, avverte che ogni sofferenza non la lascia indifferente - la sofferenza non solo degli uomini, anche se questa affermazione può sconcertare, ma di ogni essere vivente.

2. Il grande tema della compassione unisce Oriente ed Occidente, e può aiutare l'Occidente a liberarsi dalla ferrea gabbia del razionalismo inaridente; compassione di Cristo per i suoi persecutori, fino alla croce, compassione di Buddha per i malvagi, che non intendevano il suo messaggio di universale liberazione dall'ignoranza e dal dolore, attraverso *karunâ*, la via della compassione. Al di là dell'indifferenza, ben oltre la paura ed il risentimento che, secondo Nietzsche, avvincono ogni umana comprensione, sta la compassione, in lotta vivace con quella crudeltà che sembra una delle tendenze fondamentali del nostro tempo...

L'interesse attuale per il buddhismo, nelle sue varie forme, nasce appunto dall'universalità del suo messaggio, e dal mettere al centro, risolutamente, il dramma del dolore umano e l'intensa ricerca di significato che la compassione schiude (Dalai Lama, **La compassione e la purezza**, Milano 1995; Tsong-Ka-Pa, **La compassione nel buddhismo tibetano**, Roma 1981; P. Williams, **Il buddhismo mahayana - La sapienza e la compassione**, Roma 1990).

Il pensatore che per primo ha interrogato, in profondità, le grandi fonti dell'Oriente: A. Schopenhauer. Se H. Bergson tende a presentare una mistica senza ascetica, perché non divorato dal problema del male, Schopenhauer, al contrario, configura un'ascetica senza mistica, o per lo meno senza un effettuale 'indiarsi' dell'uomo. La compassione rappresenta un momento decisivo lungo il cammino ascetico: è sempre, e soltanto, la conoscenza del dolore altrui, comprensibile per analogia a partire dall'esperienza del

dolore proprio, che ci spinge ad agire rettamente, secondo giustizia. Al termine del cammino sta il 'puro amore', che completa la giustizia, senza espianarla. Nella tendenza a prendere su di sé tutto il dolore del mondo si può riassumere l'intera prospettiva dell'ascetica schopenhaueriana (A. Schopenhauer, **Il mondo come volontà e rappresentazione**, II, Roma-Bari 1993, parte IV, §§ 67-68, pp. 491-519).

Nel pensiero contemporaneo, S. Weil ha espresso con straordinaria efficacia la decisività della compassione; si tratta di rifiutare l'impero della forza, la fredda presa della forza, che fa incombere sulle nostre vite la sventura. "La sventura è uno sradicamento della vita", "è una polverizzazione dell'anima attraverso la brutalità meccanica delle circostanze". La sventura è immeritata, la sventura coglie gli innocenti, configurandosi, dunque, come il grande enigma della vita umana; essere creature significa essere necessariamente esposti alla sventura. Solo la compassione - oltre il velo dell'indifferenza, o della crudeltà - permette di conoscere la sventura e riconoscere lo sventurato: "La compassione consiste nel prestar attenzione allo sventurato e trasportare se stessi in lui mediante il pensiero. Da quel momento, se egli ha fame, lo si nutre automaticamente come si nutre se stessi quando si è affamati" (J. M. Muller, **S. Weil: l'esigenza della nonviolenza**, Torino 1994, pp. 22-24).

Nel passo ricordato sopra, S. Weil mette in evidenza il carattere attivo, efficace della compassione, che si lega al grande tema weiliano dell'attenzione; essere attenti è già un atteggiamento religioso, ma quel che pare più notevole è la sottolineatura dell'elemento conoscitivo, di comprensione, nella compassione. Non è all'opera solo una passione, bensì anche un pensiero che cerca di venire in luce, di farsi aiuto efficace. A differenza di H. Arendt, che aveva sostenuto come la compassione non si dà mai senza un certo disprezzo, o per lo meno un senso di superiorità, S. Weil ha ben colto la radice della compassione: l'appartenere tutti ad un medesimo dramma, il partecipare tutti, comunque, ad una medesima condizione, condizione che può essere riscattata da certe scelte etiche, come combattere l'oppressione, non rendendo omaggio alla violenza, non scendendo a patti con essa.



Entrando nell'esperienza della compassione, né diventiamo altri da noi, né rimaniamo identici a noi stessi; si tratta di una sfera intermedia, nell'ambito della quale possiamo rivivere l'esperienza dell'altro uomo, pur non smarrendo il filo della nostra identità.

Per accedere all'autentica compassione, occorre un sacrificio, un sacrificio che implica uno svuotamento, pervenendo ad una conoscenza che ha del sovrumano. La compassione è una virtù soprannaturale: solamente chi è capace di 'chenosi', chi è così puro da far vivere una sorta di intuizione divina in sé, è capace di genuina compassione verso gli altri uomini. "Come il dono del pane è semplice effetto e segno di compassione, così la compassione è effetto e segno dell'unione d'amore con Dio". La compassione ci fa entrare nel regno della sventura, e ci separa definitivamente dalla compagnia della potenza e della prepotenza.

3. Gli orientamenti più recenti di riflessione sulla compassione mettono in evidenza, prima di tutto, la singolarità della compassione stessa: essa non è una virtù accanto alle altre, ma la radice e il perno di ogni altra virtù. Ciò era già stato intuito da J. J. Rousseau, quando aveva affermato che gli uomini "non sarebbero mai stati altro che dei mostri se la natura non avesse dato loro la compassione in appoggio alla ragione; dalla compassione derivano tutte le virtù sociali" (J. J. Rousseau, **Origine della disuguaglianza**, a cura di G. Preti, Milano 1996, p. 62).

La seconda tendenza interpretativa sottolinea il rilievo propriamente politico della compassione. La contemplazione della storia passata, la mole tragica degli errori e delle crudeltà: tutto ciò genera o aperta complicità delle strutture oppressive, o presa di coscienza della miseria e vulnerabilità delle vittime, schiacciate nel sottosuolo della storia. Una lacerazione dolorosa attraversa la coscienza umana: o la tecnostuttura, con i suoi imperativi anonimi, o un risveglio delle coscienze, che non accettano più anestesie o rimozioni. Alla ricerca di una dimensione più profonda, più 'interna' della storia e della politica - viste con lo sguardo tremante delle vittime -, il tema del dolore ritrova la sua cittadinanza, e con esso il tema della compassione. Non ci stu-

pisce allora di rinvenire, nel cuore di un compendio storico-politico, quest'affermazione: "Farci sempre presente il dolore è il compito permanente della storia della teoria politica: portarlo senza compromessi alla nostra attenzione evitando che inizi a smorzarsi" (J. Dunn, **Storia delle dottrine politiche**, Milano 1992, p. 71).

La comprensione del passato acquista spessore e sapore da una tale considerazione più profonda, che interroga l'uomo di ricerca, ma che sfida anche il lettore, incalzandolo con l'interrogativo della responsabilità: e tu dove sei, come ti poni nel dramma che attanaglia la condizione umana? Sei dalla parte dell'oppressore, o da quella della vittima, o ti collochi nell'elusività evanescente di un altrove?

Nella linea di ricerca storica più aperta all'essenziale e all'autentico - e dunque critica, più o meno implicitamente, del tanto sociologismo funzionalista imperante negli USA -, si possono collocare le ricerche di M. Nussbaum sulla triste fragilità del bene nella vicenda umana (M. Nussbaum, **La fragilità del bene**, Bologna 1996); e per una riabilitazione del tema 'compassione' si debbono considerare le meditazioni di T. Todorov sull'**intollerabile** e sulla funzione dell'intellettuale nella modernità (T. Todorov, **Le morali della storia**, Torino 1995, pp. 137-299).

Un'ultima linea di approfondimento riguarda la possibilità di ricondurre la compassione nell'ambito del cammino attuale delle Chiese cristiane: B. Häring ha sottolineato, in modo intenso, la necessità di nuovi stili di accoglienza, sincerità e compassione all'interno di una Chiesa troppo spesso ridotta ad organigramma, o a superburocrazia (AA. VV., **Chiamati a compassione**, a cura di G. Brunelli, Bologna 1990; J. Zverina, **L'esperienza della Chiesa - Scritti per una Chiesa della compassione**, Milano 1977; Madre Philippe, **Lo scandalo del male - Sofferenza degli uomini e compassione di Dio**, Milano 1996).

Porre al centro la meditazione e la pratica della compassione può significare, in conclusione, purificare la tradizione cristiana dagli eccessi di razionalismo che l'hanno, almeno in parte, compenetrata in Occidente; può significare la reincorporazione di dimensioni decisive come il primato dell'amore, della libertà, della gratuità, del paradosso e della mistagogia. "Ci si fa un



idolo della stessa verità: perché la verità al di fuori della carità non è Dio, essa è un'immagine e un idolo, che non bisogna amare, né adorare; e ancor meno bisogna amare o adorare il suo contrario, che è la menzogna" (B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola, Milano 1978, p. 661 - fr. 597).

Giuseppe Goisis





Vocabolario

Canone: misura fissa, ideale. Vocabolo adoperato per indicare tutto ciò che è normativo, stabile. Così è definita, ad esempio, la parte centrale della messa. 'Canonici' sono detti i libri della Bibbia in quanto ritenuti ispirati da Dio e vincolanti per la fede.

Cosmo: questo termine, in generale, indica il mondo in tutti i suoi componenti (cielo, terra, mare...). Talora vuole indicare il mondo come realtà ordinata, visibile per l'uomo, in opposizione al disordine assoluto chiamato caos (vedi la creazione nel libro della Genesi).

Esegesi: letteralmente significa 'interpretazione'. L'esegesi è la scienza che cerca di evidenziare il contesto storico, culturale, letterario in cui è nato uno scritto, e ne fa emergere la ricchezza per il lettore.

Escatologia: vocabolo di derivazione greca, composto da due termini: *escaton* (realtà 'ultime' in senso temporale) e *logos* (discorso, studio, argomentazione). Si dice perciò escatologica quella parte del sapere che indaga su ciò che accadrà alla fine del tempo e del mondo (e dopo la fine), ed escatologico è chiamato un particolare modo di narrare gli avvenimenti - un 'genere letterario' - che si rifa' a determinati stereotipi. Nella tradizione scritta ebraico-cristiana alcuni testi, o parte di essi, hanno come oggetto il tema della 'fine': il libro di Daniele; l'Apocalisse; Mt 24-25; Mc 12; Lc 21,5-25...

Kenosi (o chenosi): parola greca che significa abbassamento totale, svuotamento. E' usato nella teologia cristiana per esprimere il processo di umanizzazione e umiliazione subito dalla divinità in Gesù. La lettera ai Filippesi (2,6-8)

sintetizza questo accadimento: Gesù, pur essendo di natura divina, spogliò se stesso assumendo la condizione di servo; umiliò se stesso fino alla morte di croce.

Metafisica: si tratta di quella parte della filosofia che indaga il 'cuore' della realtà, ciò che è immutabile visto come contrapposto a ciò che, essendo apparenza e mutazione, esiste in quanto è sostenuto appunto dall'immutabile.

Mistagogia: è così chiamata l'iniziazione ai misteri, sia nella religione greca che in quella cristiana. Si tratta di una riflessione o catechesi compiuta durante la celebrazione liturgica, che illustra ciò che in quel momento sta accadendo, affinché venga vissuto in pienezza come dono divino.

Pneuma: spirito, respiro, alito. Attinente allo Spirito, e in particolare - per quanto riguarda la teologia cristiana - lo studio e la riflessione sullo Spirito Santo, il suo dono, la sua continua presenza come elemento correlato e dialettico a quello 'fisso' e gerarchico.

Shoà: termine ebraico, noto anche ad altre lingue e culture, che indica la persecuzione e lo sterminio patito dal popolo ebraico sotto il dominio nazista. E' tradotto spesso anche con 'olocausto'.

Teofania: manifestazione o apparizione di Dio. Esiste un genere letterario per descrivere i vari modi di manifestazione della divinità: fuoco, terremoto, fulmini, vento... (vedi Es 19,16-20; Is 6).

Luigi Meggiato

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Polis e civiltà

“Noi siamo chiesa”

Per quale ragione inseriamo il commento sull'iniziativa del gruppo “Noi siamo chiesa” all'interno della nostra rubrica **Polis e civiltà**? La ragione sta nel fatto che obiettivi e metodi di questo gruppo ci sembrano avere una forte impostazione ‘politica’, se si dà un'estensione ampia a questo termine. Vediamo prima di che si tratta.

Già all'interno di un numero precedente di **Esodo** abbiamo inserito, dando risalto all'iniziativa, integralmente l'appello. Le questioni che esso poneva ci parevano importanti, in alcuni casi decisive e meritevoli di essere dibattute. Si ricorderà che esse riguardavano questioni nodali della vita della chiesa (la richiesta di eleggibilità delle gerarchie, del sacerdozio alle donne, del superamento chierici/laici, dell'abolizione di molti vincoli liturgici) e questioni nodali di natura teologico-ecclesiale (la richiesta del matrimonio per i sacerdoti, della libertà di coscienza nella regolamentazione delle nascite, e del superamento della discriminazione nei confronti dell'omosessualità).

Ora, non pochi teologi, anche cattolici come Carlo Molari, ritengono che queste istanze sono coerenti con l'interpretazione del Vangelo che la teologia e l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II hanno suscitato, e che molti testi evangelici (che l'appello opportunamente riporta) sorreggono queste tesi. Molti cattolici di base, nella loro coscienza, concordano anch'essi.

La loro natura ‘politica’, tuttavia, consiste nel fatto che queste istanze vengono rivendicate - è il caso di dirlo - dall'interno della chiesa cattolica. La forma ricorrente dell'appello è infatti: “Chiediamo...”.

Ma chiediamo a chi? Non è difficile capirlo: il ‘chiediamo’ è rivolto all'istituzione-chiesa e alle sue gerarchie. L'appello quindi parte da una richiesta di legittimazione di certi atti, di certe scelte e di certe prassi. Pensa alla chiesa come ad uno stato di diritto e fa una rivendicazione ‘politica’ dall'interno per ‘riformarlo’. Accetta dunque lo

stesso terreno della chiesa cattolica, che è quello formalistico-dogmatico. Chiede abolizioni di dogmi ma, in qualche modo, chiede anche nuovi dogmi, pur se espressi in senso liberatorio dai primi con una richiesta dal ‘basso’. E' una scelta ben precisa. L'appello avrebbe potuto affermare in positivo le stesse tesi dicendo, nella sostanza: “Noi firmatari, in base alle scritture evangeliche, riteniamo (invece di ‘chiediamo’) che tutti i battezzati, uomini e donne, partecipino nelle loro comunità ai ministeri ecclesiali, che i preti sposati prestino il loro servizio alla comunità come i preti celibi...”, e così via sino alla fine, senza bisogno di legittimazione, conclamando queste tesi e praticandole in ogni circostanza in cui una comunità di credenti sia consenziente con esse.

Vi sono nicchie individuali e collettive nel cattolicesimo, dove queste cose si dicono e poi si fanno? Non è dato saperlo. Sicuramente nella storia alla fine si è scelto di fare da sé e di crearsi ambiti in cui ogni opzione e ogni ‘lettura’ del Vangelo trovi uno spazio di libertà. La chiesa protestante, in fondo, ha scelto questa strada, ma la stessa strada hanno scelto, anche negli anni più recenti, le comunità di base che, coerentemente con i loro principi, si sono create degli spazi propri e non chiedono ovviamente legittimazioni.

Questo percorso deliberatamente non è stato scelto dall'appello. La richiesta di legittimazioni risponde, a parer mio, ad una duplice logica tutta ‘politica’. La più lineare è quella della ‘riformabilità’ della chiesa cattolica. E' una logica che persegue un obiettivo che nella storia si è sempre rivelato molto difficile, perché la chiesa non accetta questo terreno: non è, infatti, oggi e da moltissimi secoli, una società democratica e non vuole esserlo, essendo la democrazia divenuta progressivamente estranea alla sua cultura, anche se per lungo tempo non lo è stata nel passato - soprattutto nella chiesa delle origini - e l'appello giustamente lo sottolinea. Il Vangelo non le offre al riguardo né puntelli né argomenti contrari, perché anche il Vangelo vive di un'altra logica, che pure la chiesa istituzionale stenta in ogni caso a praticare. Certo la chiesa, oggi, non accetta il principio stesso della democrazia. Ha subito nel tempo trasformazioni e riforme, ma solo funzionali al rafforzamento



della sua istituzione, ed anche il Vaticano II non sfugge a questa logica. Da questo punto di vista anche quella della chiesa è una prassi tutta 'politica' e in questo modo si è comportata spesso, - anche se non sempre - nei confronti di tutte le eresie riformatrici, scomunicandole ed espellendole (così fece trent'anni fa con il dissenso cattolico). Oggi, con l'appello "Noi siamo chiesa", ha instaurato un metodo diverso, del tutto contrario, ugualmente politico e che solo in qualche occasione ha già praticato: fare muro di gomma, non accettare la provocazione e far finta di niente. E' interessantissimo vedere come gli ambienti cattolici - tranne poche eccezioni - abbiano volutamente, per ora, taciuto di fronte all'appello.

La più celata delle logiche 'politiche' presenti nell'appello è invece quella che punta semplicemente a mettere in difficoltà la chiesa istituzione, sapendo che ben difficilmente essa accetterà apertamente un solo punto di quelli richiesti (salvo poi far proprie alcune tesi, gradatamente nel tempo, come già è avvenuto in altre occasioni). E' una

logica che punta ad evidenziare contraddizioni e che mira, in fondo, ad indebolire l'istituzione, cercando di indebolire lo strumento politico principe, il consenso, perché la chiesa come istituzione esiste in quanto ha i fedeli a sostenerla. Se questi diminuiranno e l'abbandoneranno, un domani la chiesa farà più difficoltà a stare tra i potenti della terra.

Per ottenere questo obiettivo l'appello 'deve' porsi all'interno della chiesa e chiedere con una logica 'anarco-sindacale' cose che difficilmente potranno essere accettate. Se, per mettere a nudo

le contraddizioni e far prendere coscienza, si ponesse fuori ed oltre, non avrebbe una logica politica, che è una logica coerente, rispettabile, molte volte efficace, e potrebbe esserlo anche in questo caso. I promotori naturalmente (e politicamente) non

ammette-

ranno

mai

di

pos-

sedere

questa lo-

gica, la cui va-

lidità sta proprio

in una certa sua doppiezza,

che in politica può essere una virtù.

Questo carattere 'politico' vale soprattutto per la versione italiana dell'appello, e non poteva essere diversamente, visto che la conferenza episcopale italiana è la più 'politica' di tutte. E' vero che all'estero questi contenuti sono stati portati avanti

con un entu-

siasmo diffuso

tra strati

molto ampi del

cattolicesimo.

Quelle realtà

(Stati Uniti, Nord

Europa) sono più ab-

ituate ad espressioni di

base nel cattolicesimo. A

ben vedere però anche questa tradizione di base di quelle comunità è politica e risponde quasi ad una logica antiromana e nazionalistica di quei cattolicesimi, espressi peraltro in contrapposizione al più politico dei papati di questo secolo.





Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Don Germano Pattaro: una vita per l'ecumenismo

Per ricordare il decimo anniversario della morte di don Germano Pattaro, giovedì 3 ottobre scorso si è svolta a Venezia, presso l'Ateneo Veneto, una giornata di studio sul tema "La Rivelazione nel conflitto delle interpretazioni? Possibilità e fondamento del dialogo inter-religioso", realizzata in collaborazione dalla Fondazione Scientifica **Querini Stampalia**, di cui don Germano fu presidente per molti anni, e dal Centro di Studi Teologici **Germano Pattaro**. Questa iniziativa ha voluto celebrarne la memoria ricordando il suo amore per la cultura e, soprattutto, la sua appassionata fiducia nel dialogo.

Dopo l'apertura dei lavori, fatta dal presidente della Querini, Marino Cortese, e dal presidente del Centro Pattaro, don Bruno Bertoli, il pastore valdese prof. Renzo Bertalot ha tenuto la commemorazione di don Germano, in cui ha ricordato il suo contributo decisivo nell'avviare i primi passi dell'ecumenismo a Venezia e in altre città, fin dagli anni '50, e ha sottolineato la grande lucidità che egli ha sempre avuto su questo problema, di cui percepiva esattamente tutte le difficoltà, motivo per cui il suo impegno risultava sempre decisivo.

La scelta del tema è nata dalla convinzione che oggi, come forse non mai, il problema del dialogo inter-religioso è diventato ineludibile; ma non è solo un problema etico-pratico: esso si fonda sull'approccio alla Rivelazione. Per alcuni essa viene intesa come manifestazione totale, definitiva e incontrovertibile della verità, con il rischio, secondo altri, di sfociare in una convinzione esclusivista della religione. Se, invece, è intesa come un mostrarsi e un nascondersi al contempo, che lascia spazio a più modi di rapporto con l'inafferrabile ed inesauribile, ci si chiede se ne debba scaturire un conflitto senza rimedio tra le interpretazioni, oppure se ne possa derivare la disponibilità al dialogo e all'ascolto reciproco.

Il tema è stato affrontato dalle tre relazioni

che hanno trattato il problema dell'approccio alla Rivelazione nelle grandi tradizioni religiose monoteistiche, e che sono state tenute da: Stéphane Moses (Hebrew University of Jerusalem), Bruno Forte (Facoltà Teologica dell'Italia meridionale) e Khaled Fouad Allam (Università di Trieste).

Moses ha sottolineato come nella tradizione talmudica sia ben presente l'idea che la Rivelazione divina procede da un vuoto che si costituisce come testo (Parola) solo attraverso l'interpretazione fattane dall'uomo; perfino la Rivelazione sinaitica sarebbe in se stessa priva di senso specifico, anche se pregnante di infiniti significati, che possono però palesarsi solo per mezzo della parola di Mosè, cioè della parola umana. Dunque non c'è Rivelazione se non attraverso l'interpretazione che l'uomo ne dà, perché le manifestazioni della Parola divina sono nascoste dentro ogni cosa che sta nel creato.

Nella sua relazione, Forte ha richiamato la necessità di abbandonare i paradigmi oramai consunti attraverso i quali è stata intesa la Rivelazione nella tradizione cattolica, tutti imperniati sulla dialettica della **Offenbarung**, ovvero di un'autocomunicazione assoluta e definitiva di Dio, e accomunati da una medesima pretesa di totalità, che hanno condotto il cristianesimo a convertirsi in ideologia. Occorre invece pensare la singolarità irrisolvibile che sta nel Cristo e nella sua fondamentale paradossalità: Cristo è la **Parola**, ma è anche il **Silenzio** di Dio. La Rivelazione deve essere intesa come *re-velatio*, come l'originario 'gioco' del Dio rivelato e nascosto, che trova la sua realtà nella "stoltezza della croce".

Fouad Allam ha ammesso che anche dal punto di vista islamico esiste una dualità tra Corano e Islamismo storico, prodottasi dopo la morte del Profeta nel 632, che ha condotto gradualmente a un irrigidimento dottrinale, fino a giungere alle forme di fondamentalismo e integralismo che pongono oggi l'inquietante interrogativo di chi sia l'autentico musulmano: chi uccide invocando il nome di Allah su di sé, o chi resta in silenzio e viene ucciso nel nome di Allah.

E' un tema che avrebbe appassionato don Germano, perché in sintonia con il suo modo di

praticare la teologia come ricerca militante, sempre aperta e critica, intenta a cercare Dio ma anche disponibile a comprendere gli uomini.

Ne è seguito un dibattito che ha consentito ai relatori di precisare le loro tesi. In conclusione sono intervenuti il Sindaco Cacciari e il Patriarca Marco Cè. Cacciari ha affermato che tutta la città sente la mancanza di don Germano, del suo apporto alla cultura e al dialogo, e della sua testimonianza di speranza; il Patriarca ha presentato una toccante testimonianza personale, dal significato veramente straordinario, in cui ha riconosciuto che don Germano è stato per lui un vero maestro.

Al di là della riflessione teorica che è stata svolta sul tema - sul conto della quale sarà possibile dare una valutazione più precisa quando verranno pubblicati gli Atti - rimane la rilevanza dell'evento. Esso ha posto, con la sua stessa presenza nella città, un segno di speranza sul difficile cammino del dialogo inter-religioso, almeno per il fatto di averne costituito una occasione, in un momento in cui le iniziative in questo campo non sono numerose. E' vero che l'attenzione all'ecumenismo da qualche anno è stata corroborata dalla presenza in città dell'Istituto di Studi Ecumenici 'San Bernardino' e che il dialogo tra ebrei e cristiani procede anche per l'impegno di un gruppo che se ne è esplicitamente preso l'incarico, tuttavia il valore principale della giornata del 3 ottobre è stato quello di aver raccolto per un reciproco confronto le tre religioni abramitiche **tutte insieme**, e per di più a discutere sul loro proprio fondamento teologico.

Si tratta ora di vedere se questo incontro potrà avere un seguito o se rimarrà una meteora isolata.

Marco Da Ponte

R
Rocca

quindicinale
di cultura e attualità
64 pagine

dal sommario
n. 21 - 1996

- Raniero La Valle**
Resistenza e pace: L'eredità di Dossetti
- Maurizio Salvi**
Timor est: Il martirio di una popolazione
- Romolo Menighetti**
Pillole come pallottole
- Filippo Gentiloni**
Comuni: la terza via tra statalismo e secessione
- Fiorella Farinelli**
Il Novecento che fa paura
- Adriana Zarri**
Un piccolo angolo di nostalgia
- Mario Vaudano**
La difesa processuale dei non abbienti
- Walter Maraschini**
Il silenzio degli insegnanti
- Enrico Peyretti**
Per le donne di Kabul
- Pietro Greco**
Sociobiologia: Dove vai se i geni non ce l'hai?
- Giannino Piana**
Etica: La scelta del bene possibile
- Claudio Imprudente**
I colori dell'handicap
- Under 15**
Adolescenti in presa diretta
- Manuel Tejera de Meer/Marina Nenna**
Psicologia dell'adolescenza: Ragazzi in Tv
- Alberto Poggi**
Lingue: Babele a rovescio
- Stefano Cazzato**
Le tracce dell'io
- Fabio Montevocchi**
Maestri del nostro tempo: Aldo Capitini
- Maria Patini**
Miti in declino: Diabolica Mary Poppins!
- Roberto Cipriani**
La religiosità in Italia: Tra astri, spiriti e cornetti...
- Carlo Molari**
Pregare ancora?
- Arturo Paoli**
Il morbo del narcisismo
- Bruno Maggioni**
Come leggere oggi la Bibbia
- Emanuela Ricci**
Rocca/schede: Afghanistan

Rocca - Cittadella - 06081 Assisi
abbonamento annuale L. 70.000

richiedere copie saggio



Libertà femminile: dialoghi ed esperienze

La libertà femminile nella Storia

Da quattro anni partecipo ad un corso di Storia delle donne, tenuto da Sandra De Perini dell'associazione "Le vicine di casa" (1) e organizzato da Lucia Pitteri dell'associazione per l'educazione permanente "Nicola Saba" (2).

L'iniziativa è nata dal desiderio di Lucia di avvicinarsi insieme ad alcune donne del "Nicola Saba" alle forme più significative del pensiero femminile degli ultimi vent'anni in Italia e all'estero e di imparare una modalità di relazione, da cui ognuna potesse trarre un senso più libero di sé. Da tempo infatti Lucia si era accorta che la scuola "Nicola Saba" aveva al suo interno un limite, presente in gran parte della società: mancava il legame con una presa di coscienza che mettesse al centro dell'attenzione il proprio essere donne. Per questo tre anni fa si è rivolta a Sandra che era impegnata, insieme ad altre, amiche, colleghe, vicine di casa, a rendere visibile in città un modo d'essere e di agire che fa leva sulla forza dei desideri, le relazioni e l'autorità di origine femminile.

Sandra è divenuta così maestra di un corso di Storia delle donne che, per me e per molte altre che vi partecipano, rappresenta qualcosa di più che un semplice corso di Storia: è un'occasione preziosa di crescita, un luogo dove si impara a pensare **a partire da sé**, dove ognuna, compiendo il gesto di rivolgersi alle donne che sono venute prima, la madre innanzitutto, ritrova una memoria profonda di sé e, a poco a poco, modifica il proprio sguardo sulla realtà, riconoscendo i passaggi di consapevolezza, i gesti di cura e di libertà, le parole su cui è appoggiata l'esistenza. Le lezioni sono sempre molto frequentate e nel tempo hanno cominciato a parteciparvi anche donne e ragazze di altre città e paesi vicino a Mestre.

L'ultimo anno abbiamo cercato di capire attraverso quali forme di pensiero e quali pratiche la **libertà femminile** si sia manifestata ed espressa nei secoli "luminosi" del medioevo. Ad ogni incontro sono state proposte alla riflessione comune figure di donne che hanno avuto il coraggio, nonostante gli ostacoli del proprio tempo, di vi-

vere e pensare in fedeltà al proprio desiderio, pagando anche un prezzo molto alto per questo: le prime cristiane, le regine dei popoli barbarici, Ildegarda di Binghen, Santa Chiara, Santa Caterina da Siena, Giovanna d'Arco, Guglielma Boema, la beghina Margherita Porete (3). Il taglio di lettura proposto è nuovo ed originale perché è legato alla pratica di relazioni scoperta in questi anni dal movimento politico delle donne, unita ad una ricerca storica rigorosa. E' stata resa giustizia alla vera grandezza di queste donne che la Chiesa ufficiale ha tentato di cancellare, esorcizzare o esaltare come sante, ma separandole dalle altre donne e non riconoscendo loro una continuità, una discendenza spirituale. Adesso sappiamo veramente in che senso erano grandi: hanno trovato e sperimentato una modalità femminile di accesso alla trascendenza; hanno cercato di mettersi in contatto diretto con Dio, ponendosi al di sopra delle mediazioni e istituzioni storiche della Chiesa; avevano allieve e seguaci; hanno inventato forme più libere di vita sociale e di comunità; si sono ricollegate ad un sapere che si trasmetteva per via materna; concepivano i gesti semplici, materiali della vita quotidiana come sacramenti; predicavano e insegnavano cose giuste; sapevano rivolgersi a uomini e donne facendoli sentire migliori; erano in rapporto con le città nelle quali vivevano o che le ospitavano, intervenendo attivamente nei momenti di pericolo e difficoltà, fino a costituire il centro misterioso, il cuore, l'anima stessa di quelle città; sono divenute riferimento simbolico per la società del loro tempo, parlando con autorità ai potenti dell'epoca, papi, imperatori, vescovi, teologi. Consapevoli del valore e della novità della propria esperienza e ricerca, alcune di loro ci hanno lasciato preziose testimonianze scritte, alle quali oggi, se non fanno ostacolo dentro di noi determinati schemi ideologici, possiamo ritornare ad attingere per orientarci nel difficile presente. Si è visto come queste donne facessero affidamento, per realizzare il proprio desiderio e accedere agli strati più profondi dell'anima, su rapporti diretti, semplici, relazioni di amicizia, fiducia e profonda ammirazione con le proprie simili, madri, sorelle, amiche e vicine di casa, sapevano entrare in rapporto sia con regine sia con donne povere e prive di cultura.



L'entusiasmo e la gioia che provo nel frequentare le lezioni mi hanno spinto a interrogarmi sul significato che questo corso ha oggi per me. Ho proposto ad altre, interessate a porsi la stessa domanda, di parlarne insieme. Ci siamo così riunite e dalla discussione, molto ricca e vivace, sono emerse varie posizioni. **Marcella** ha detto che il corso insegna a ritrovare uno spazio di riflessione e a confrontare la nostra vita, spesso così carica di paure, ansietà e insoddisfazioni, con quella di donne che, con mezzi molto più poveri e molto più ostacolate, hanno saputo tuttavia lasciare segni così profondi nella storia. Il corso, secondo lei, aiuta a fare distanza da problemi e impegni, come quello della famiglia, che prima occupavano tutto lo spazio e fa capire che la vita, una e irripetibile, bisogna viverla intensamente e con coscienza, nel modo migliore.

Ardelia non immaginava quante donne avessero lavorato e agito attraverso i secoli, e questa scoperta l'ha resa contenta. Adesso sa che alle spalle degli uomini ci sono sempre state e ci sono ancora donne che hanno dato e danno loro intelligenza e sapere. A **Giovanna** questo corso è servito a cambiare atteggiamento nei confronti del figlio maschio: gli ricorda che non deve aspettarsi da una donna quel lavoro quotidiano e quel nutrimento gratuito che di solito si pretende da una madre. Le cose sono cambiate. Adesso bisogna che un uomo impari a contrattare e ad amare in modo diverso, niente gli è dovuto automaticamente in virtù del suo sesso. **Antonina** non avrebbe mai pensato ci fossero state in passato donne tanto grandi. Conoscere la storia delle donne le è servito a superare quel senso di colpa che prima provava, quando si prendeva del tempo per sé, invece che dedicarlo alla famiglia. Adesso si sente sostenuta dalla figlia e anche i figli maschi e il marito sono più disponibili di un tempo a capirla e ad aiutarla. A **Piera** il corso offre dei mezzi per capire come non sciupare il rapporto con sua figlia, come non vivere in modo distruttivo il conflitto che attualmente ha con lei. Ora sa come farle capire che niente si muove senza l'amore della madre e nei rapporti ci vuole costantemente ragionevolezza e amore. **Rita** è stata disorientata all'inizio dal corso perché le ha fatto ricordare la madre che è morta senza che lei potesse riuscire a parlarle veramente. Sua madre le raccontava del-

le sante, in particolare di santa Rita, ma per lei allora le sante non rappresentavano delle eroine da imitare. Adesso vede che hanno fatto cose incredibili, hanno lavorato e cambiato anche materialmente il mondo. "Probabilmente oggi le suore missionarie fanno un lavoro enorme nelle comunità, di cui non si sa nulla" ha affermato Rita, e alla fine ha concluso dicendo: "Oggi abbiamo la presunzione di essere migliori. Ma nei secoli passati donne con meno cultura hanno saputo ragionare e pensare meglio di noi".

Mariella ha detto di aver capito che la libertà che abbiamo adesso la dobbiamo al lavoro di tante donne che sono venute prima di noi. Quel lavoro le era sconosciuto o lo dava per scontato. A **Lucia** il corso è servito a riconoscere l'importanza di sua madre nella propria vita. In passato il riferimento privilegiato era invece suo padre. **Gabriella** è stata affascinata dal metodo di lavoro proposto e dal collegamento con l'attualità e la politica. Le sembra che Sandra De Perini sappia mostrare l'efficacia del "partire da sé", dicendo da dove sorgono le sue ipotesi, i criteri del suo giudizio e mettendo costantemente in gioco la propria esperienza. Secondo lei il corso propone dei contenuti estremamente utili anche per gli uomini. Sentir parlare di autorità femminile e di "politica del simbolico" (4) non è stato un problema per lei. Donne forti nella sua famiglia ci sono sempre state, donne che sapevano essere esempi per lei, donne di grande autorità che hanno saputo contare e dire la loro, come la nonna, la mamma. **Margherita**, ricollegandosi al discorso di Gabriella, ha sostenuto che è più difficile capire il significato della parola "simbolico" e riconoscere l'autorità femminile per quelle donne che hanno avuto forti contrasti con la madre. Lei al corso ci viene soprattutto perché ha bisogno di esprimersi e parlare con altre donne, dal momento che non ha sorelle né amiche vicino a casa. Infine **Mariolina** interviene con uno scritto nel quale dice che per lei è stata una gioia scoprire che alle sue spalle non c'è solo una storia di dominio e di oppressione. Le figure delle martiri, le monache, le eremite, le mistiche, presentate di solito come donne lontane dalla esperienza quotidiana, ora le sembrano più vicine: esse offrono testimonianza e sostegno alla propria fede. Frequentare le lezioni di Sandra le ha permesso di rimanere nella



Chiesa, in un momento in cui se ne stava allontanando per l'impostazione della sua struttura gerarchica sempre più pesante e per lei senza senso.

Questo corso suscita dunque cambiamenti soggettivi che si riflettono poi nella vita affettiva, sociale e lavorativa di ognuna di noi. La lettura del passato entra in circolo con la ricchezza e la complessità dei rapporti che viviamo nel presente. Io lo sento necessario per non perdere la memoria e condividere con altre, ed altri, il senso di una pratica di li-

bertà che mi consente di tenere continuamente aperto il gioco dell'esistenza e fa leva sul dialogo, le relazioni di "affidamento", vissute come ambito privilegiato di ricerca e unica vera fonte di autorizzazione, la forza delle motivazioni personali, l'attenzione a ciò che accade a livello profondo, la gioia di scambiare giudizi ed esperienze significative, la messa in parole delle contraddizioni e dei conflitti, la capacità di modificarsi, dando ascolto al **desiderio vero**.

Daniela Bettella

Note:

1) "Le vicine di casa" sono una libera associazione di donne, nata a Mestre (Ve) quattro anni fa, che opera in città, in particolare nel Quartiere Carpenedo-Bissuola, per favorire scambi significativi fra diverse figure della vita sociale, politica, lavorativa, religiosa e culturale, e affermare la differenza sessuale, l'autorità femminile e la relazione come le risorse più preziose a cui tutte e tutti possono attingere per vivere e agire nel mondo in fedeltà a sè e al proprio desiderio.

2) L'associazione "Nicola Saba" è nata a Mestre (Ve) nel 1990, in seguito all'esperienza iniziata nel 1984 dei corsi monografici organizzati da alcune donne che avevano frequentato, alla fine degli anni '70, le 150 ore. Attualmente frequentano la scuola (19 corsi in tutto, fra storia, letteratura, psicologia, filosofia, storia dell'arte, ricamo, sartoria ecc.) circa 300 donne e negli ultimi anni anche alcuni uomini.

L'associazione si autofinanzia e si appoggia sul lavoro di insegnanti che offrono volontariamente le proprie competenze e conoscenze.

3) Luisa Muraro, *Lingua materna - scienza divina*, ed. D'Auria 1995.

4) Leggere a questo proposito il testo politico di recente pubblicazione "Sottosopra - E' accaduto non per caso", disponibile presso la Libreria delle donne di Mestre (Ve) in via Bembo 39, tel. 041/5310308. Per informazioni sul corso di quest'anno telefonare allo 041/610719.



Lavoro come e perché

Il terzo settore: le organizzazioni 'non profit'

Proseguendo l'osservatorio sul terzo settore, iniziato in Esodo 3/96, pubblichiamo un'intervista con il prof. Giampaolo Barbetta, docente di Economia alla Cattolica di Milano e Direttore dell'Istituto Ricerche Sociali. Dall'esposizione critica del docente, profondo conoscitore del settore, esce un quadro realistico della situazione in cui si trovano ad operare le ONLUS (organizzazioni non lucrative di utilità sociale), che è un indubbio contributo alla chiarezza circa i limiti oggettivi e soggettivi, ma anche delle grandi potenzialità di sviluppo che esse rappresentano per forme nuove di lavoro e di servizi a metà strada tra Stato e mercato.

Barbetta è anche autore del saggio "Senza scopo di lucro" (Ed. Il Mulino, 1966). Con lui ci scusiamo per aver dovuto rimaneggiare il testo dell'intervista in alcune parti, per motivi di spazio.

Domanda. Per prima cosa le chiediamo di esporci diffusamente dal suo punto di vista quali sono le problematiche e le potenzialità del terzo settore.

Risposta. Problemi ce ne sono parecchi; alcuni vanno sotto il titolo generale del quadro normativo-legislativo, altri hanno a che fare con la 'trasparenza', e ce ne sono altri sull'efficacia delle azioni e sul ruolo delle politiche di *welfare*.

Il nostro ordinamento è confuso, nel senso che non esiste una normativa unitaria, ma molti pezzi di legislazione che normano ora l'uno, ora l'altro aspetto. In generale questi pezzi di legislazione presentano due tipi di problemi. Da una parte sono scarsamente incentivanti nei confronti delle organizzazioni 'non profit', come ad esempio il sistema tributario che le penalizza. Dall'altra parte il sistema è poco trasparente, in quanto dà poche garanzie ai 'terzi', rendendo 'non profit' dei soggetti relativamente opachi perché poco controllabili dall'esterno. Ci sono tanti problemi piuttosto grossi che devono essere superati se si vuole che il settore si sviluppi. Il problema degli incentivi è cruciale perché questo settore, molto appoggiato al finan-

ziamento pubblico, in presenza di una crisi della finanza pubblica deve poter scommettere sulla propria capacità di attrarre fondi di finanziamento diversi, tra i quali ad esempio donazioni, ma significa anche consentire a queste organizzazioni di poter svolgere delle attività di natura economica, imprenditoriali e commerciali, con maggior tranquillità e sicurezza di quanto non lo facciano sino ad ora.

Dall'altra parte, proprio perché questi soggetti mantengono una matrice di utilità sociale, è anche necessario che, ricevendo finanziamenti pubblici e incentivi, siano perfettamente controllabili dall'opinione pubblica in primo luogo, ma anche dai terzi che entrano in rapporto con loro, come fornitori e clienti. Gli utenti in generale devono poter sapere con precisione che cosa succede lì dentro, che cosa si fa dei soldi, eccetera.

Lo schema di legge che entrerà in vigore in un prossimo futuro mi sembra che vada nella direzione di risolvere alcuni di questi problemi; di fatto definisce una forma giuridica parzialmente nuova. Non può farlo appieno perché questo richiederebbe una riforma del Codice Civile, ma dà una serie di incentivi, mette dei paletti...

Un altro problema riguarda il ruolo di queste organizzazioni dentro i sistemi di *welfare*. C'è una grossa scommessa sul fatto che le organizzazioni 'non profit' possano rappresentare una delle possibili risposte alla crisi del sistema di *welfare* occidentale, che è una crisi finanziaria, una crisi di legittimità e quindi di credibilità. Si pensa che queste organizzazioni possano dare una risposta di volta in volta ad ognuno di questi problemi. Alla crisi finanziaria, perché sono in grado di attrarre risorse volontarie, sia nella forma del lavoro volontario, che nella forma delle 'donazioni'; quindi rendono meno acuto il vincolo del bilancio. Alla crisi di legittimazione, perché sono organizzazioni che nascono dal basso, fatte dai cittadini, che non sono soggetti ai vincoli della pubblica amministrazione, in termini di orario, in termini di uguaglianza delle prestazioni...; sono organizzazioni complessivamente più flessibili, potenzialmente più vicine ai cittadini e quindi più in grado di dare risposte ad una serie di problemi cui la Pubblica Amministrazione non sa rispondere con tempestività.

Se queste sono le potenzialità, vi è anche il limi-



te, e cioè la loro capacità di rispondere con efficacia ai bisogni di cui si occupano. Limite per il quale va ripensato un sistema di *welfare*. Ho la sensazione che risposte radicali di tipo 'reaganiano' degli anni '80, che volevano chiudere il *welfare* pubblico per sostituirlo con mille punti di luce delle 'non profit', siano illusorie. Così com'è da noi adesso, ma anche com'è in altri Paesi come gli USA in cui le o.n.p. sono molto più sviluppate, il sistema delle organizzazioni private senza scopo di lucro non può dare risposte a tutti i problemi... Quindi la scommessa è sulla capacità di integrare in maniera oculata risorse pubbliche e risorse private. Bisogna far sì che il settore pubblico assuma un po' meno il ruolo di erogatore diretto di servizi e un po' più il ruolo di finanziatore e di stratega, e le ONLUS svolgano in maniera un po' più forte questo ruolo di fornitore diretto. Il lavoro per svolgere questo ruolo deve crescere.

Le ONLUS sono piccole, molto separate una dall'altra, molto gelose della propria autonomia, e spesso anche molto disattente alla qualità e quantità delle prestazioni che erogano. C'è un'attitudine molto modesta a fare autovalutazione e a misurarsi con i problemi drammatici della scarsità delle risorse e dell'efficienza. E' una delle sfide più grosse per la crescita di questo settore. Saranno o non saranno in grado di trasformarsi in imprese vere e proprie, e quindi a ragionare con la logica dell'efficienza, con le risorse che sono scarse e che si sprecano da qualche parte sottraendole così da qualche altra e, nel contempo, conservare la freschezza e la capacità di coinvolgimento della cittadinanza, di motivazione dei lavoratori, eccetera, che ne ha caratterizzato la fase pionieristica? La condizione è che si riesca a mantenere questo sottile equilibrio tra imprenditorialità e volontariato, evitando il rischio di fare del 'non profit' qualcosa di simile all'impresa commerciale o al parastato. Ma evitando anche di puntare troppo sullo spontaneismo e volontarismo, che non consente di dare risposte al problema delle risorse scarse se i potenziali usi alternativi sono molti, per cui l'uso delle risorse dev'essere più efficiente possibile.

Molto collegato è il problema della managerialità. Molte o.n.p. sono cresciute su spinte volontaristiche nel senso buono, nel tentativo di individuare un 'collettivo' per dare risposte a dei problemi che erano negletti dal mercato e dallo Stato. Con

molta buona volontà, molto coraggio e molta fantasia, un po' di persone si sono messe in moto e hanno tappato i 'buchi' dov'era possibile farlo. Il salto di qualità presuppone però di conservare la logica del servizio, ma di assumere la mentalità dell'impresa.

La scommessa non è facile, perché significa per certi aspetti una riqualificazione culturale per il personale che è dentro; per altri aspetti è una sfida non solo alle organizzazioni, ma al contesto. Per esempio, alle istituzioni culturali e alla loro capacità di sviluppare strumenti che siano in grado di adeguare la managerialità di quelle organizzazioni ai bisogni che affrontano. Non è la stessa cosa dirigere una cooperativa e dirigere la FIAT: richiede logiche nella gestione del personale, nella qualificazione dei servizi, nella strategia aziendale, completamente diverse e bisogna capire come sia possibile fare bene tutto questo.

C'è almeno un altro paio di grossi problemi che mi sembra d'individuare. Uno è quello della legittimazione complessiva del settore come soggetto che funziona. Ha dei risvolti differenti, perché ci sono soggetti che hanno molte caratteristiche in comune, ma ambiti di operatività diversi e che devono cominciare a riconoscersi l'un l'altro. Secondo me, per riuscire bisogna avere una capacità di interlocuzione sufficiente con l'opinione pubblica, con i mass-media, con i politici e con il Governo. C'è la necessità che questi soggetti diversi si mettano insieme e riconoscano di avere ognuno la propria dignità, al di là delle diversità dei settori d'intervento.

L'altro aspetto che dà legittimazione è la possibilità di presentarsi come soggetto 'pulito', trasparente e rispettabile. Esistono nel nostro Paese esperienze presunte 'non profit' che non sono buone; certi servizi di pubblica utilità forniti da soggetti privati non forniscono una visione idilliaca. Se si pensa alla Sanità privata, tanto nel 'non profit' che in convenzione, vengono in mente cose non bellissime quando magari si analizza il Sud d'Italia. Se si pensa ad un certo associazionismo sportivo o culturale, viene da concludere che certe strutture giuridiche sono state organizzate per coprire interessi di tutt'altro genere. Allora c'è un'esigenza di trasparenza che garantisca una legittimità più pura. Il settore è molto chiuso adesso, poco aperto allo scrutinio dell'opinione pubblica, per cose molto



banali, come ad esempio la pubblicità dei bilanci. C'è una normativa pubblica che impone alle società di capitali e alle cooperative la pubblicità dei bilanci, mentre le associazioni e le fondazioni possono maneggiare miliardi senza dover rendere conto a nessuno, senza dover sottostare al principio della trasparenza o peggio, prendendolo in giro.

Un altro problema è quello delle risorse. Il 'non profit' italiano è abbastanza anomalo rispetto alle o.n.p. di altri Paesi. Per esempio non c'è un tessuto di fondazioni come c'è negli USA o in Giappone o, in misura minore, in Francia e in Germania. Ne risulta che a dare i finanziamenti è il Pubblico, il quale sostiene solo un certo tipo di interventi. C'è la necessità di operatori ben dotati finanziariamente che investano verso cause sulle quali nessuno scommetterebbe.

Domanda. Siamo abituati ad immaginarci il settore 'non profit' come un insieme di piccole realtà che nascono come risposta a problemi emergenti; che vivono risolvendo autonomamente i piccoli problemi di mantenimento e muoiono una volta finita l'emergenza, senza diventare, come a volte è successo, delle vere e proprie istituzioni. E' veramente così?

Risposta. L'esperienza internazionale ci dice che un pezzo del 'non profit' è fatto così: da piccole realtà che colgono bisogni emergenti, a cui danno risposta, ma che finiscono una volta esaurito il bisogno. Realtà che sono molto 'movimento' e poco 'istituzione'. Però c'è anche un'utilità, che per certi aspetti è anche una necessità, di un 'non profit' istituzionalizzato. Le 'fondazioni' sono una dimostrazione lampante di questo.

Domanda. Il mettere insieme piccole realtà scarsamente organizzate con realtà strutturate e di grandi dimensioni non rischia di favorirne alcune e di sfavorire le altre? Quali attenzioni deve avere il legislatore per mettere ordine in questo *mare magnum*?

Risposta. Sono convinto che dal punto di vista concettuale il problema non ci sia. Quando si parla di settore industriale e di settore dei servizi, nessuno mette in discussione che ci siano dentro l'arrotti-

no e la grande società di servizi logistici. Eppure le diversità sono molto forti, forse più forti che non tra la fondazione e il gruppo di volontariato.

Il problema c'è certamente dal punto di vista politico, nel senso che una politica seria deve riconoscere che, così come nel tessuto industriale il settore delle piccole e piccolissime imprese e dell'artigianato è il terreno di coltura in cui si sviluppa la media, la grande impresa e l'imprenditorialità in generale, così il settore del volontariato, l'associazionismo di base, i movimenti..., sono quel tessuto che garantisce vitalità alle istituzioni e che stimola le grandi fondazioni, evitando le carenze del sistema sociale. Allora ci dev'essere un'attenzione del legislatore a forzare la mano all'uno o all'altro.

E' forse più utile pensare ad una normativa quadro che non a normative specifiche, perché queste fissano e isolano e non favoriscono i contatti tra gli uni e gli altri. La grande normativa quadro deve poter comprendere e tenere uniti soggetti molto diversi. In seguito si potrà dare le giuste priorità ai diversi ambiti di intervento; ma poiché questo è un 'universo' per obiettivi comuni, dev'essere sostenuto da interventi pubblici omogenei.

Domanda. Quali strumenti ci sono per il cittadino che vuole affrontare queste problematiche e che vuole riuscire a leggere la realtà da vicino?

Risposta. Non è semplice. Il primo strumento per capire è quello di metterci dentro. Funzionerebbe bene se questo settore non fosse così geloso della propria specificità per cui, andando a lavorare in un gruppo ambientalista, si potesse sviluppare non solo la sensibilità per il tema della protezione dell'ambiente, ma anche una sensibilità più generale al tema delle ONLUS. In Italia questo succede meno che all'estero, quindi 'andare dentro' è necessario per capire come funziona, ma non è sufficiente.

Domanda. Quali strumenti ritiene che sarebbero necessari per rafforzare il terzo settore?

Risposta. Un po' di strumenti cominciano a nascere qua e là. Sui problemi della managerialità, per esempio, stanno nascendo molte scuole, corsi, interventi formativi... All'Università di Bologna

(Lancia) si fa un corso di diploma, la Cattolica sta facendo un corso sul Terzo settore e c'è un altro corso di laurea alla Bocconi.

Il problema è che l'Accademia reagisce con gli strumenti che conosce, quindi dà risposta al problema della managerialità perché lo conosce. Paradossalmente quel tipo di risposta può creare nuovi problemi. C'è un modello di relazioni industriali, nel settore 'non profit', un modo di rapportarsi tra chi comanda e chi esegue, tra chi fa il volontario e chi è stipendiato, eccetera, che possono subire uno shock nell'incontro con dinamiche tipiche dell'impresa propria, come la gestione del personale, la strategia dell'amministrazione... Sovrapporre in maniera troppo massiccia strumenti del 'profit' alle o.n.p. rischia di far saltare il tessuto associativo, cioè di far perdere le motivazioni.

L'Accademia sta facendo invece poco per dare sistematicità ad una riflessione che probabilmente le o.n.p. hanno già fatto al proprio interno: come si motivano le persone, come si gestiscono rapporti diversi da quelli gerarchici, come una struttura assembleare può essere più o meno efficiente rispetto ad una struttura gerarchica, eccetera.

Altri strumenti sono quelli finanziari. Qualche risposta sta emergendo con la Banca etica, se partirà, con la Compagnia di investimenti sociali, mentre il mondo delle Fondazioni Bancarie sta attraversando un processo che dovrebbe portarle a trasformarsi in 'autentiche' fondazioni.

Alcune soluzioni, quindi, si stanno tentando, ma ho la sensazione che ancora una volta il settore

sia un ricettore passivo, con poca tendenza ad autoorganizzarsi per darsi strumenti idonei, e ad assumersi responsabilità in proprio.

Domanda. Sul volontariato: Mons. Nervo ha detto che non fa parte del terzo settore, perché il volontariato è guidato da altri principi. Lei cosa ne pensa?

Risposta. Sono molto d'accordo che ci sia una specificità dell'azione volontaria e dei volontari, ma sono perplesso sulla specificità delle organizzazioni dei volontari. Sono molto critico nei confronti di una legge sul volontariato che esce con dieci anni di ritardo, quando ormai non servirà più.

Sottolineare il ruolo e l'azione dei volontari significa mettere l'accento sulle persone e sull'insieme delle motivazioni di queste persone.

Quindi senz'altro esiste una specificità di chi fa certe cose come volontario e non per mestiere. Non significa che sia più bravo o

meno bravo, ma che lo fa in maniera diversa, in un'area motivazionale differente. Sono convinto però che questa specificità abbia un ruolo da giocare nell'insieme delle organizzazioni del terzo settore e che non debba essere rigidamente circoscritta e recintata entro un solo contesto. Il volontariato esercita la sua azione positiva se funziona **dentro** le organizzazioni del terzo settore, di cui è un pezzo, una delle dinamiche che ci stanno dentro. Non è a parte.

Giampaolo Barbetta
(intervista a cura di Giorgio Corradini)



La città nascosta

I baby criminali

Avevano suscitato scalpore le dichiarazioni del capo della Procura minorile di Napoli, Stefano Trapani, rese in pieno agosto e indirizzate al Parlamento per una modifica della norma che definisce i 14 anni come età minima per la imputabilità di un minore; la richiesta era di portare quest'ultima a 12 o 13 anni.

Le reazioni non si erano fatte attendere: da un lato i propugnatori della 'mano forte' esprimevano un parere favorevole alle proposte, convinti che le azioni repressive e sanzionatorie abbiano una efficace funzione pedagogica ed educativa; dal lato opposto coloro che riconoscono il carattere di 'costruzione sociale della devianza' affermavano la totale inadeguatezza delle risposte penali verso i preadolescenti, e quindi ribadivano la loro contrarietà all'ipotesi avanzata dal magistrato minorile. Agosto, si sa, è un mese inadatto all'approfondimento di temi rilevanti sul versante socio-culturale, per cui nell'arco di una decina di giorni tutto veniva a ricomporsi e gli argomenti proposti dalla quotidiana vetrina giornalistica diventavano altri.

Al di là delle polemiche val la pena di riprendere ora l'argomento, anche a motivo degli episodi di criminalità che quasi quotidianamente vengono resi noti dai mass-media e che coinvolgono minori.

L'esposizione di qualche dato sull'argomento può aiutarci a ragionare in forma meno superficiale. Ebbene, le denunce nei confronti degli adolescenti con età compresa tra i 14 e i 17 anni sono state in Italia, nel 1995, ben 35.236 (1.722 nel Veneto, 835 nel Friuli V. G., 401 nel Trentino A. A.); le denunce invece verso i ragazzi con età inferiore ai 14 anni sono state, sempre nel medesimo anno e per l'intero territorio nazionale, 10.816 (1.061 nel Veneto, 456 nel Friuli V. G., 119 nel Trentino A. A.).

Per ambedue le classi d'età l'entità delle denunce alla Procura della Repubblica tende annualmente ad aumentare, e questo in quasi tutte le regioni, al di là dunque delle tradizionali distinzioni tra Nord e Sud. Ma, come poco fa

veniva ricordato, il codice penale non consente di giudicare ragazzi al di sotto dei 14 anni, stan- te la presunta, significativa riduzione, per questi, della capacità di intendere e di volere, con il risultato che gli interventi avviati nei confronti dei ragazzi denunciati sono esclusivamente di carattere amministrativo ed assistenziale, mai dunque di tipo penale come invece accade, se pur con sanzioni ridotte rispetto agli adulti, per i giovani adolescenti con età compresa tra i 14 e i 17 anni.

Il problema è in verità accentuato dall'uso che le diverse forme di criminalità organizzata attuano dei ragazzini penalmente non perseguibili, per attività particolarmente criminose: furti, spaccio, taglieggio, manovalanza in gruppi di fuoco... E' anche per questo che il problema merita la più attenta considerazione, solo che ipotizzare di risolverlo decretando l'abbassamento dell'età in cui il ragazzo possa essere penalmente perseguito appare fuorviante oltre che del tutto inefficace. E questo non solo perché solleciterebbe in futuro ulteriori diminuzioni di tale età (perché infatti non superare anche l'ipotetico limite dei 12 anni, dato che molte denunce riguardano ormai ragazzini con età inferiore?), ma soprattutto perché sanzionerebbe una intenzionalità ed una responsabilità che il minore di 14 anni, che compie atti pur definibili devianti, è difficile possedga, almeno con riferimento alla consapevole e libera volontà di violazione dell'equilibrio sociale e delle norme che lo sostengono.

Come non ricordare, a questo proposito, 'Franti', il ragazzo discolo del libro **Cuore** che De Amicis descrive così: "Ha qualcosa che mette ribrezzo su quella fronte bassa, in quegli occhi torbidi, che tien quasi nascosti sotto la visiera del suo berrettino di tela cerata. Non teme nulla, ride in faccia al maestro, ruba quando può, nega con una faccia invetriata, è sempre in lite con qualcheduno... Egli odia la scuola, odia i compagni, odia il maestro.". Il destino stabilito per Franti è palesemente forcaiolo; dopo una ennesima lite con i compagni di classe, il giovane discolo non si presenta più a scuola ed il maestro, nel diario che riporta i quotidiani avvenimenti scolastici, registra: "... Franti dicono che non verrà più perché lo metteranno all'er-



gastolo".

E' probabile che anche l'autore di **Cuore**, oggi, se vivente non avrebbe dubbi rispetto all'opportunità della perseguibilità penale dei molti Franti delle nostre città. Ma la dichiarazione di colpevolezza (così pure, dal lato opposto, la definizione di uno stigma totalizzante che richiama l'esaltazione dei paradigmi psichiatrici, come accade per gli adulti imputati, per dimostrare la loro incapacità intenzionale) tende a rimuovere le responsabilità di coloro che per diversi motivi e cause hanno a che fare con il minore 'deviante', ed insieme conduce allo spegnimento di qualsiasi interrogativo dentro il più ampio corpo sociale.

Sono queste le conseguenze più gravi della diffusione di una mentalità 'colpevolista' verso i ragazzi: questa non mette in discussione nulla delle tante possibili radici ed occasioni che costruiscono la storia di vita di questi minori. La libertà infatti (che definisce la responsabilità e la eventuale colpevolezza) si configura come un processo di acquisizione che pur non trovando mai pieno compimento, trova comunque nella minore età il 'luogo' dell'iniziale sperimentazione e del necessario accompagnamento educativo. Ogni grave frattura in questa delicata evoluzione può portare a comportamenti definibili come 'devianti' o 'antisociali', ma che contrassegnano pesanti esperienze di 'deprivazione' (familiare e sociale), come mai si è stancato di sottolineare il pediatra e psicanalista britannico D. W. Winnicott che per anni, durante e dopo il secondo conflitto mondiale, si è occupato dei ragazzi 'delinquenti' presenti in Gran Bretagna (vedi D. W. Winnicott, **Il bambino deprivato. Le origini della tendenza antisociale**, ed. Cortina). Winnicott afferma che nessun ragazzo nasce delinquente e che "... quando esiste una tendenza antisociale significa che vi è stata una vera deprivazione (non una semplice privazione); vi è stata cioè la perdita di qualcosa di buono che ha svolto un ruolo positivo nella esperienza del bambino fino ad un certo momento e che è stato poi ritirato".

E' vero che a queste motivazioni è necessario, soprattutto oggi, associare le funzioni esercitate dai mass-media ed ancora più dalle subculture presenti in ampie zone del nostro terri-

torio, che definiscono modelli di comportamento devianti, almeno rispetto ai contesti sociali più ampi, ma è altrettanto vero che la tendenza e l'espressione esplicitamente antisociale del ragazzo inizia proprio dalla deprivazione, successivamente alle prime cure genitoriali infantili, delle esperienze di contatto e di relazione in grado di dare risposta ai profondi bisogni emotivi e di crescita intellettuale che il minore esprime.

Chi per scelta professionale (insegnanti, operatori psico-sociali) o per impegno civile, quotidianamente incontra i giovani pre-adolescenti dei quartieri delle nostre città e dei nostri paesi, che spesso delle città sono meri prolungamenti, si sarà sicuramente reso conto della presenza di un numero, sempre più esteso, di ragazzi il cui comportamento è segno di profondi disagi interiori che rinviano, a loro volta, a difficoltà, a carenze e deprivazioni la cui origine spesso è lontana nel tempo e che comunque è collocabile nell'ambito dei rapporti primari sperimentati (o non) dal minore. Sono situazioni queste che possono evolversi positivamente se 'qualcuno' (operatore od altro) decide di 'prendersi cura' del ragazzo in difficoltà, interagendo, oltre che con quest'ultimo, con chi, pur in condizioni diverse, può esprimere atteggiamenti educativi nei confronti dello stesso e recuperando, quando possibile, i ruoli genitoriali fino a quel momento malamente esercitati. Purtroppo è ancora minoritaria, nelle professioni 'formative' o 'di aiuto', e nella più ampia società, una cultura che superi l'emergenza ed il controllo, per aprirsi a tensioni e costruzioni sociali in grado di creare reti di solidarietà e sostegno attorno al mondo esistenziale del ragazzo 'difficile'. In ogni caso, tutto questo non ha nulla a che fare con la sanzionabilità penale, scorciatoia che, apparentemente, salvaguarda l'ordine costituito ma che non aiuta a creare esistenze nuove per i ragazzi.

Nel volume di Egle Becchi, **I bambini nella storia** (ed. Laterza), sono registrate, da documenti d'epoca, significative storie di vita di ragazzini. Nel capitolo dedicato ai "piccoli delinquenti" della Londra del primo ottocento, si narra di "A. B. che ha solo 13 anni, con genitori viventi. Ha frequentato la scuola solo per poco.



Suo padre era frequentemente ubriaco, e quando lo era, il figlio abbandonava la casa e si aggregava a dei figuri che lo introducevano in case di malaffare... Questo ragazzo è stato per cinque anni nelle liste della commissione giudiziaria ed è stato messo in prigione per tre diverse infrazioni della legge. E' stato condannato a morte per tre volte..."

Come si vede, pur con forme e scenari diversi, le sceneggiature tendono a ripetersi.

Forse, più che ragionare sui ragazzi, varrebbe la pena preoccuparsi un po' di più degli adulti e della responsabilità da questi percepita verso le generazioni più giovani. E' vero che vi è un impegno che dovrebbe riguardare soprattutto gli adulti che per motivi di legame parentale

e/o di ruolo sociale, più di altri dovrebbero 'prendersi cura' dei minori, ma ciò non esclude una responsabilità più diffusa da parte delle generazioni meno giovani, capace, se esercitata, di determinare cambiamenti in tutti gli ambiti della comune esistenza verso una maggior compatibilità con le esigenze dei minori.

Nello straordinario incontro tra il piccolo principe e la volpe (A. De Saint-Exupery, *Il piccolo principe*, ed. Bompiani), prima del definitivo addio, quest'ultima dice: "Ecco il mio segreto, è molto semplice: non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi". Ed ancora: "E' il tempo che tu hai perduto per la tua rosa che ha fatto la tua rosa così importante; gli uomini hanno dimenticato questa verità. Tu diventi responsabile per sempre di quello che hai addomesticato". Voler addomesticare senza divenir responsabile di ciò che si vuole addomesticare, è forse questa la tragica contraddizione che ancora coinvolge gran parte degli adulti verso i minori.

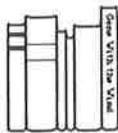
segno

Anno XXII - N. 179 - Ottobre 1996

Abbonamenti 1997: ordinario: L. 70.000, sostenitore: L. 200.000, estero: L. 150.000. Un numero: L. 10.000, arretrato: il doppio. Gli abbonamenti vanno effettuati sul conto corrente postale n. 16666901 intestato a: Centro Culturale Segno, C.P. 565, 90100 Palermo. Tel. 091/22 83 17 Fax 6851832

Sommario

Questione lavoro • *E. Rebuffini* Mercati uniti d'Europa. Intervista a Stefano Zamagni • *M. Centorrino*, L'infiltrazione mafiosa nel traffico illegale dei rifiuti • *G. Tona*, Federalismo, secessione e manette • *S. Massimo*, Europa, le valigie del nostro scontento • *N. Fasullo*, Una religione mafiosa • *R. Nogaro*, Chi è il mio prossimo? L'unica domanda che oggi ha senso • *C.C. Cantata*, Il pellegrinaggio O' Signuri di Bilici • *S. Vaccaro*, I diritti umani nel villaggio globale • *L. Asciutto*, Gibilmanna: spiritualità e cultura • *R. Maltese*, *A. Salerno*, Insieme per separarsi: la mediazione familiare • *J.-J. Busino*, Com'era bella la mia Italia • *G. Tona*, Un libro palermitano • *G. Piazza*, La destra politica.



Segnalazioni e recensioni

Mario Finzi

(Bologna 1913 - Auschwitz 1945)

o del buon impiego della propria vita.

Nel cinquantenario della morte di Mario Finzi, giovane intellettuale ebreo bolognese morto ad Auschwitz, Renato Peri, socio dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze, ha deciso di ricordarlo, scrivendone la biografia (presentazione di Vittorio Telmon, editore Barghigiani, Bologna 1995, pp. 437, Lire 37.500). Egli ha attinto ai pochi documenti reperibili: lettere, testimonianze di persone che avevano avuto con lui rapporti di amicizia, di lavoro, di studio, ecc. La biografia è apprezzabile per le accurate, minuziose ricerche storiche, ma avrebbe potuto essere più concentrata e sintetica; certamente ne avrebbe guadagnato nel risvegliare l'interesse del lettore e nel suscitare in lui una carica di partecipazione simpatetica.

Mario Finzi morì poco più che trentenne e la sua breve vita si svolse nella cornice drammatica degli avvenimenti che sconvolsero dapprima l'Ebraismo europeo ed italiano, e successivamente, con la guerra, tutta l'Europa ed il mondo. Il biografo intreccia le vicende personali del protagonista con gli eventi storico-politici dell'epoca.

Mario Finzi nacque a Bologna nel 1913, da una famiglia della buona borghesia bolognese; il padre, Amerigo Finzi, era professore di ginnasio, la madre, Ebe Castelfranchi, era ex allieva del marito. Il padre desiderava che Mario concludesse presto gli studi per accedere ad una onorata e sicura carriera, perciò, quando compì i sei anni, lo fece inscrivere alla seconda elementare in quanto il bambino, per la sua precoce e vivace intelligenza, sapeva già leggere e scrivere. La sua carriera di studente superò ogni aspettativa; avrebbe desiderato studiare al Conservatorio Musicale ma, per obbedire al padre, a sedici anni conseguì la licenza liceale, a diciassette anni il diploma di pianoforte, a venti si laureò brillante-

mente con 110 e lode in giurisprudenza.

Dopo la laurea si recò a Milano, a lavorare presso un qualificato studio legale, dove ebbe modo di avvicinare persone esperte nel campo giuridico e allacciò una fraterna amicizia con Fabio Fano, musicista, e con altri intellettuali e colleghi, e visse un periodo fecondo di maturazione, denso di scambi, discussioni su problemi esistenziali.

In quegli anni il regime fascista raggiungeva l'apice del consenso con la conquista dell'Etiopia e la proclamazione dell'Impero. L'atteggiamento del Fascismo verso gli Ebrei mutò proprio negli anni 1935-36, perché l'Italia con la sua espansione coloniale si era messa in contrasto con le maggiori potenze (Gran Bretagna e Francia) e, per opportunità diplomatica, strinse sempre maggiori legami con la Germania nazista, notoriamente antisemita.

Il Fascismo aveva preparato l'opinione pubblica ad un 'consapevole' antisemitismo, incentivando la pubblicazione di articoli e libri antiebraici. Nel febbraio 1938 c'erano stati i primi provvedimenti razziali con il *Manifesto della razza*, studiato e scritto dagli scienziati (o meglio pseudoscienziati) fascisti. Nel luglio dello stesso anno la *Demorazza* provvedeva ad un minuzioso censimento dei membri di razza ebraica presenti in Italia.

Mario Finzi, di cui stiamo esaminando la vita, nel giugno 1938, dopo aver brillantemente superato l'esame di concorso, venne assunto dal Tribunale di Bologna come Uditore Giudiziario, un primo passo per la carriera di Magistrato, ma nel novembre, con l'entrata in vigore delle Leggi razziali, fu estromesso dall'incarico come tutti gli ebrei dipendenti statali o di grandi aziende private. Agli studenti fu proibito di frequentare le scuole pubbliche di ogni ordine e grado. Ai giovani non si chiedeva più di prestare il servizio militare, perché stranieri!

Gli Ebrei italiani che da circa un secolo erano integrati nella vita sociale, civile, culturale e politica della Nazione - senza alcuna discriminazione rispetto ai cittadini di fede cattolica - si trovarono in modo traumatico 'estranei in Patria'.



Nell'estate 1939 Mario Finzi era in trattative con la Radio Francese perché avrebbe dovuto eseguire una serie di concerti, ma non gli fu concesso il passaporto, data la situazione prebellica.

Sembrava che l'ondata di antisemitismo, scatenata dal regime fascista, non suscitasse allarme tra gli Ebrei, invece nel settembre 1938, in occasione del Capodanno Ebraico 5699, i rabbini italiani intervennero con un *Manifesto* in cui proponevano un risveglio religioso ed un ritorno alle tradizioni, con un richiamo appassionato che fece gridare al 'razzismo ebraico' la stampa fascista. Un'altra voce autorevolissima si levò in quei giorni: il pensatore Dante Lattes, in un articolo pubblicato nella rivista *Israël* dal titolo *Nell'ora della prova*, fra l'altro scrisse: "... La responsabilità di tutti è grande: bisogna patire insieme... Dio ci assisterà se noi sapremo assistere gli altri!...". Queste forti parole influirono sul pensiero e sull'azione del giovane Finzi che, da quel momento, prese coscienza della situazione e, accantonate le ambizioni professionali ed artistiche, diventò prima apostolo e poi martire in difesa dei fratelli Ebrei perseguitati.

Ritrovò la fede dei Padri e si mise a completa disposizione della DELASEM (Delegazione Assistenza Ebrei Migranti), organismo riconosciuto fino all'8 settembre 1943 dallo Stato italiano. Dopo l'armistizio l'organizzazione operò nella clandestinità per soccorrere non solo gli Ebrei stranieri, venuti dalla Germania e da altri paesi europei in cerca di sicurezza, ma anche gli Ebrei italiani. Col rischio continuo per la sua vita, il giovane Finzi si recava dall'Emilia alla Toscana in bicicletta per soccorrere, aiutare, sistemare in rifugi improvvisati i suoi correligionari, presso conventi, seminari, casolari, luoghi disponibili... Egli aderì anche al Partito d'Azione

clandestino con altri amici, ma senza mai partecipare ad azioni belliche quando iniziò la Resistenza armata verso l'occupante nazista. Si sentiva spiritualmente legato ad Aldo Capitini e al suo movimento per la nonviolenza. Prima di dedicarsi completamente all'assistenza ai perseguitati aveva studiato la Bibbia (Antico e Nuovo Testamento), letto la vita di Gesù di Renan e l'Imitazione di Cristo.

Nella biografia, Renato Peri lo definisce un temperamento di mistico, un mistico di genere operativo, che arriva a dimostrare il Vero con le proprie opere.

Venne catturato a Bologna il 31 marzo 1944, trattenuto fino al 16 maggio al campo di Fossoli, e poi spedito ad Auschwitz con altri 581 Ebrei.

Dalla testimonianza di un sopravvissuto, deportato da Rodi, sappiamo che morì il 22 febbraio 1945 nella infermeria-ospedale che i russi avevano improvvisato al loro arrivo ad Auschwitz. Le precarie e tardive cure non servirono in quanto aveva contratto la tubercolosi durante l'internamento. La madre continuò ad aspettarlo per decenni.

Tradusse il libro *Gesù e Israele* dello storico francese Jules Isaac, nel quale si evidenzia la continuità tra l'Ebraismo e il Cristianesimo, e si ridimensionano i motivi di opposizione fra i due mondi.

La vita di questo 'giusto d'Israele' può essere ancora oggi di esempio alle nuove generazioni perché di fronte a difficoltà insormontabili non si arrese, scoprì la fede e la solidarietà verso i deboli e i perseguitati e combatté con le armi della nonviolenza le forze del male che sembravano imbattibili.

Adele Salzano

Prepariamo il prossimo numero

Con questa 'rubrica' apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca. Presentiamo infatti una breve scheda che illustra motivazioni e interrogativi 'consegnati' a collaboratori ed esperti, che invitiamo a scrivere gli interventi della parte monografica in cantiere.

Vorremmo che tale 'rete' si ampliasse e che anche i semplici lettori partecipassero a questa 'costruzione', inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti, testi, poesie, recensioni...: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio-di-attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio 'esodo', possibilmente non da soli. Non tutto ciò che i lettori ci invieranno potrà essere pubblicato, non tutti i suggerimenti potranno essere accolti, ma tutto verrà preso in considerazione e ci potrà aiutare a comprendere meglio gli interrogativi che ci muovono e le eventuali piste possibili.

Il n. 1/97 di **Esodo** ripropone il tema della 'politica', che è un po' la nostra spina nel fianco. Nell'attuale fase, segnata dalla caduta delle ideologie a livello planetario e dal 'terremoto' di Tangentopoli, ci sembra non rituale tentare di interpretare le pulsioni che agitano il mondo politico, fortemente diviso tra tentativi mascherati di restaurazione di vecchi modelli riproposti in chiave di coalizione di destra-centro o di sinistra-centro, e volontà innovatrici spesso inascoltate, espresse da settori della 'società civile'.

In realtà il vuoto di idee che è di tutti, il *deficit* di proposta politica che constatiamo, è un vuoto di 'contenuto' del pensiero politico moderno, che può essere riempito solo restituendo la politica alla funzione per cui è nata, tentando di interpretare la crisi di rappresentanza che attanaglia i partiti. La cultura post-moderna ha drammaticamente messo a nudo le debolezze del sistema politico fondato sui partiti, ma non ha ancora prodotto alcuna ipotesi alternativa.

E' nostra convinzione che se Tangentopoli ha segnato la fase più acuta del degrado della politica nazionale, non sono però del tutto estinte le cause che hanno prodotto tale fenomeno. Esse sono ancora presenti in una concezione che sacrifica le ragioni della persona alle ragioni del partito. Per questo la riflessione che proponiamo con questo tema prende avvio dall'ipotesi che i partiti hanno fallito perché non hanno creduto veramente nell'uomo, al di là delle dichiarazioni di principio che sono alla base della loro istituzione.

La nostra proposta è di avviare una riflessione a più voci che prenda spunto dai fallimenti storici per mettere a nudo l'inadeguatezza della politica a tradurre nella realtà le grandi opzioni ideali - quando fa prevalere ciò che è utile su ciò che è giusto -, ma che al tempo stesso tenti di rivalutarne il ruolo di 'mezzo' e non di 'fine', per far prevalere le ragioni della persona anche nelle sue espressioni 'prepolitiche' e 'impolitiche'.

A questa prospettiva fa da sfondo uno scenario rappresentato dalla 'rivoluzione' prodotta dalle nuove tecnologie, che ci pone un altro motivo di riflessione. Quanto e come deve cambiare la politica dei governi per governare processi di portata internazionale, come la globalizzazione dei mercati, capace di sconvolgere equilibri internazionali messi in crisi da opposte esigenze, tra crescita economica, società civile e libertà politica.

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Manziega, Luigi
Meggiato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto
Berton, Paolo Bettolo, Aldo Bodrato, Massimo
Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Cecchetto,
Lucio Cortella, Massimo Donà, Gianni Fazzini
Marisa Furlan, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni,
Paolo Inguanotto, Anna Lona, Roberto
Lovadina, Franco Macchi, Franco Magnoler,
Arduino Salatin, Sergio Tagliacozzo, Giovanni
Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

N. 4 ottobre-dicembre 1996

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Amministrazione:
Claudio Bertato, Daniele Comiati,
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:

Ordinario L. 30.000
Enti, Associazioni L. 60.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

ESODO

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Tipo-Litografia PISTELLATO
Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale
30175 Marghera - Venezia
tel. 041/937161



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

L. 8.000
(IVA comp.)